

Bernard Lonergan e a Filosofia Aplicada

MENDO CASTRO HENRIQUES [COORD.]



Universidade Católica Editora

Bernard Lonergan e a Filosofia Aplicada

Catálogo recomendada

BERNARD LONERGAN E A FILOSOFIA APLICADA

Bernard Lonergan e a filosofia aplicada / coord. [de] Mendo Castro Henriques.

– Lisboa : Universidade Católica Editora, 2014. – 216 p. ; 23 cm

(Estudos de filosofia)

ISBN 978-972-54-0429-4

I – HENRIQUES, Mendo Castro, coord. II – Col.

CDU 1 Lonergan, Bernard

2 Lonergan, Bernard

321.01

Coleção: Estudos de Filosofia

Director: Carlos Morujão

Conselho editorial: Américo Pereira, Mendo Castro Henriques,
Maria de Lourdes Sirgado Ganho, Pedro Cabrera

**Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais da FCT — Fundação para a
Ciência e a Tecnologia, no âmbito do projeto PEst-OE/FIL/UI0701/2014**

© Centro de Estudos de Filosofia

© Universidade Católica Editora | Lisboa 2014

Edição: Universidade Católica Editora, Unipessoal, Lda

Revisão editorial: Helena Romão

Composição gráfica: acentográfico

Impressão e acabamentos: Europress

Design da coleção: OMLET design

Data: outubro 2014

Depósito legal: 000 000/14

ISBN: 978-972-54-0429-4

Universidade Católica Editora

Palma de Cima — 1649-023 Lisboa

tel. (351) 217 214 020 fax (351) 217 214 029

uce@uceditora.ucp.pt www.uceditora.ucp.pt

Imagem da capa:

Manuel Cargaleiro (1927).

Distant Light, 1988, óleo sobre tela 130x97cm.

Coleção Fundação Manuel Cargaleiro.

Bernard Lonergan e a Filosofia Aplicada

coordenação Mendo Castro Henriques



Universidade Católica Editora

Índice

Prefácio	7
Breve Evocação para uma Leitura da Obra de Bernard Lonergan <i>Eduardo Ferraz da Rosa</i>	13
LONERGAN E A ÉTICA	
Nem Valores, nem Conhecimentos, antes uma Diferente Consciência <i>Carlos H. do C. Silva</i>	23
Os Valores não são Mentira! <i>Mendo Castro Henriques</i>	39
A Filosofia da Educação de Bernard Lonergan: O Bem Humano a que Deve Tender a Educação Contemporânea <i>Samuel Dimas</i>	66
Da Clausura à Libertação: o Estar-todo-aí presente como Resposta a um Apelo <i>Joaquim António Pinto</i>	85
LONERGAN E A TEOLOGIA	
A Teologia e o Método da Autenticidade <i>Ângelo Cardita</i>	95
Lonergan no Diálogo entre Ciência e Fé <i>Miguel Oliveira Panão</i>	110

LONERGAN E A ECONOMIA

Porquê Lonergan? 119

Stephen Martin

Lonergan e o Pensamento Económico 124

Nuno Luís Fortes

Ganância, Ignorância e Equidade segundo Lonergan 140

Mendo Castro Henriques

Os Sistemas Monetários e Financeiros Internacionais 154

Michael Czerny S.J.

FILOSOFIA APLICADA

Um Cuidado do Pensar – Sobre se Existe uma
Filosofia (Prática) Aplicada? 168

Carlos Silva

A Recuperação do Ser pela Palavra como Meio de (Re)Conciliação
entre a Filosofia Aplicada e a Filosofia Académica 174

José Barrientos Rastrojo

Filosofia Aplicada e Gestão de Recursos Humanos:
Aproximações Teóricas e Considerações Práticas 198

Joana Rita Sousa

Notas Biográficas 210

Prefácio

Este livro *Bernard Lonergan e a Filosofia Aplicada*, gerado a partir da linha de investigação de Filosofia Política e Ética do CEFi, apresenta uma seleção de comunicações, apresentadas nos Colóquios Lonergan levados a cabo na Universidade Católica Portuguesa.

A difusão do pensamento de Bernard Lonergan em Portugal tem crescido com estes Colóquios que têm demonstrado ser um fórum relevante e concorrido de debate interdisciplinar. O 1.º Colóquio, *Introdução ao pensamento económico de Bernard Lonergan*, teve lugar entre fevereiro e março de 2009; o 2.º Colóquio, *Fórum Interdisciplinar Ciência, Filosofia, Religião* decorreu de outubro de 2009 a fevereiro de 2010; o 3.º Colóquio, *Os Valores não são Mentira*, realizou-se a 01 de abril de 2011; o 4.º Colóquio, *Perspetivas Atuais de Filosofia Aplicada* em 5 de fevereiro de 2013; e o 5.º Colóquio, *Crise social e conhecimento de si*, a 6 e 7 de dezembro de 2013.

Estes encontros têm dado continuidade à receção sistemática de Lonergan em Portugal, iniciada em 2007 pela *Revista Portuguesa de Filosofia*, com um conjunto de contributos nacionais e internacionais. Em 2010 foi lançada a edição portuguesa de *Insight; Um ensaio sobre o Conhecimento*, com tradução, edição e revisão científica de Mendo Castro Henriques e Artur Morão, do CEFi. Foram ainda concluídas as traduções de *Macroeconomic Dynamics: an Essay in Circulation Analysis* por Diogo Dantas; e *Topics in Education* por João Simas, a quem se deve a criação do site <http://bernardlonergan.wordpress.com/>.

A presente obra recolhe contributos apresentados ou preparados para os Colóquios, reunindo docentes e investigadores de filosofia e de outras áreas científicas, da Universidade Católica e de outras universidades nacionais e internacionais, além de alunos de doutoramento e mestrado, e representantes de organizações com trabalho de reflexão e intervenção em áreas da filosofia aplicada – aconselhamento filosófico, ética das situações limite, economia e gestão, justiça social e cidadania.

Nas várias secções de *Bernard Lonergan e a Filosofia Aplicada* são abordados âmbitos de reflexão que realçam a transversalidade do pensamento lonerganiano nas dimensões ética, teológica, económica, de aconselhamento e de gestão.

Na sua “Breve evocação para uma leitura de Bernard Lonergan”, Eduardo Ferraz da Rosa aborda o excecional esforço do pensador canadiano na análise, fundamentação e formulação dos processos dinâmicos envolvidos

nos atos de conhecimento, compreensão e ação. Ferraz da Rosa mostra como esta reflexão está em linha com uma sequência de pensadores clássicos e contemporâneos, nomeadamente Karl Rahner, que procuram apresentar a constituição empírica, transcendental e ôntica do sujeito humano.

A segunda secção – LONERGAN E A ÉTICA – abre com o artigo “Nem valores, nem conhecimento, antes uma diferente consciência” por Carlos Silva. Trata-se de uma desconstrução brilhante das categorias cognitivas e axiológicas que pretendem traçar um quadro exaustivo da realidade segundo temas convencionais da cultura intelectual, como o autor considera ser o caso do próprio Bernard Lonergan, Arthur O. Lovejoy, Eric Voegelin, e Leonardo Coimbra, entre outros. Em jeito de desafio, Carlos Silva apela a uma interrogação filosófica diferente, em que não se procura o conhecimento como solução, mas sim uma atitude libertadora que advém do *dom* da pura consciência.

Em “Os valores não são mentira!” – título evocativo do Colóquio de 1 de abril de 2011 – reflito na tensão entre a variedade de éticas normativas e a pujança das avaliações morais com que exprimimos preferências. O artigo traça um panorama das éticas normativas da lei natural e da virtude, do dever, dos sentimentos, dos valores e da liberdade, em contraste com as éticas contemporâneas da relação e do cuidado. Autores como Martin Buber, Viktor Frankl, Emmanuel Lévinas, Franz Rosenzweig e Hans Jonas renovaram a ética devido ao propósito de entender a realidade de um modo dialógico. Para eles, o mundo não quer ser apenas explicado; quer ser ouvido. O artigo elucida como no coração da realidade que partilhamos com os outros, pulsa uma mesma voz e exigência; querer ser reconhecido.

Samuel Dimas apresenta em “A filosofia da educação de Bernard Lonergan(...)” o bem a que deve tender a educação contemporânea. Baseando-se sobretudo em *Tópicos sobre a Educação*, Dimas evidencia a educação centrada no aluno, em profunda inter-relação com as novas áreas de conhecimento e que visa não apenas responder às necessidades socioprofissionais, mas também às interrogações de sentido e ao problema da felicidade e da valoração da vida. Face a uma educação tradicional pensada em termos pré-científicos, pré-democráticos, e pré-industriais, e na esteira de John Dewey, Lonergan desenvolveu um pensamento sobre as novas aprendizagens nas matemáticas, na ciência, na história, na arte e na filosofia que valoriza a admiração, a interrogação e a descoberta progressiva.

“Da clausura à libertação (...)” é o ensaio em que Joaquim Pinto apresenta a filosofia da vida em Martin Buber. O pensamento buberiano é de inegável atualidade e relevância antropológica, uma vez que revela a reciprocidade

como o caminho da construção constante de si mesmo e de um mundo melhor. Afirmando “que pensador sem paradoxo é como amante sem paixão”, Joaquim Pinto destaca como em todas as dimensões desta filosofia – ética, ontológica e antropológica – se manifesta esse dar-se em relação à vida e procurar na própria vida a relação, procurando o “Tu” humano que se vincula em mim e o “tu” divino que se vincula em todos e que a todos vincula.

No imenso reportório de artigos em revistas internacionais, na última década, dedicadas ao estudo da interação entre fé e razão, constatamos que o contributo de Lonergan é cada vez mais incontornável, como afirmam Ângelo Cardita e Miguel Oliveira Panão na secção LONERGAN E A TEOLOGIA.

Num curto mas vigoroso ensaio sobre “A teologia e o método da autenticidade”, Ângelo Cardita aproxima a empresa lonerganiana do projeto de Karl Rahner e de Farhad Khosrokhavar para o qual o sagrado é constitutivo do ego, independentemente da nomeação de Deus pelas tradições religiosas. Seguindo as pisadas de Karl Rahner, Lonergan fundamenta a apreensão de Deus na subjetividade e na transcendentalização da particularidade histórica da sua revelação. Ângelo Cardita desconstrói o movimento teológico da “Ortodoxia Radical”, animado por John Milbank, que se opõe aos propósitos de Rahner, Lonergan e, *maxime*, da Teologia da Libertação e, finalmente, aprofunda o sentido da teologia como “ciência das mediações do divino”, fugindo à dicotomia entre a “inteligência da fé” e a “ciência da religião”.

Em “Lonergan no diálogo entre ciência e fé”, Miguel Oliveira Panão interroga-se sobre qual dos modos de interação entre ciência e fé convém ao pensamento lonerganiano à luz da visão do ato cognitivo. Utilizando a tipologia do físico e teólogo Ian Barbour que distingue entre conflito, independência, diálogo e integração, e integrando posições de John F. Haught, Arthur R. Peacocke e Michael Polanyi, entre outros, Panão sustenta que o *diálogo* é aquele que nos impulsiona mais no caminho em direção à meta do puro desejo de conhecer e, por isso, se adequa melhor ao pensamento de Lonergan.

Na secção LONERGAN E A ECONOMIA, Stephen Martin, Nuno Luís Fortes, Michael Czerny e eu mesmo debatemos como Lonergan respondeu aos reptos económicos do século xx. É cada vez menos surpreendente que o pensamento económico de um filósofo e teólogo como Bernard Lonergan seja comparado ao de um Stuart Mill, Keynes e Schumpeter. Afinal, se os postulados da economia clássica assentes nos princípios microeconómicos de maximização do lucro e de maximização da utilidade admitem que os mercados promovem a desigualdade de rendimentos, que está na origem

das cristas e cavas dos ciclos económicos, porque não desconstruir esses postulados com uma nova economia política e propor novos paradigmas de intervenção dos agentes económicos face aos ciclos dos mercados?

A secção abre com a curta mas saborosa exposição “Porquê Lonergan?” do economista e teólogo Stephen Martin. Analisando o que recebeu de Lonergan em primeira mão, depois editado como *Macroeconomic Dynamics* e *For a New Political Economy*, Martin questiona os limites tradicionais entre disciplinas “objetivas” e “científicas”, como a economia, e disciplinas “subjetivas” ou “nebulosas” como a ética e a teologia. Mesmo as faculdades e universidades católicas experimentam uma tensão entre o que é ensinado nas escolas de gestão e economia e as de ciências religiosas, teologia e filosofia. Martin pede aos economistas um tipo novo de análise, que revele como os preceitos morais assentam no processo económico e são aplicáveis; e pede aos teóricos da moral que formulem os preceitos que resultam do próprio processo económico.

Com “Lonergan e a Economia”, somos introduzidos de forma muito sucinta e rigorosa, e pela mão do economista e especialista em assuntos do consumidor, Nuno Luís Fortes, na metodologia lonerganiana de investigação nesta área. Trata-se de compreender os processos que conduzem os ciclos económicos, e de apresentar um desenvolvimento económico que expurgue as depressões e os seus efeitos nefastos ao bem comum. Lonergan procura a inteção que permita conhecer os fenómenos económicos e assim conduzir a economia por um ciclo puro de crescimento. Para tal é fundamental a presença do bem de ordem nos agentes, de modo a que através da inteção possam, em cada momento, tomar as decisões assentes no benefício comum para toda a economia, em vez de manterem a posição de defesa dos seus interesses particulares em cada conjuntura.

No meu contributo intitulado “Ganância, Ignorância e Equidade segundo Lonergan”, proponho-me sublinhar a importância do paradigma de Lonergan para a compreensão da crise económica iniciada em 2007-2008. Fazendo eco do tema das relações entre inteção e liberdade, Bernard Lonergan faz-nos entender que os problemas económicos resultam não só de uma crise de valores, como de uma crise de conhecimento, a exigir novos paradigmas. Dialogando com algumas preocupações maiores de economistas contemporâneos, sublinho a equidade como o principal valor económico de Lonergan.

O pensador jesuíta Michael Czerny, membro do Conselho Pontifício Justiça e Paz, encerra esta secção com considerações sobre a reforma dos “Sistemas monetários e financeiros internacionais”. A sua perspectiva

da ação humana, inspirada por Bernard Lonergan, reflete-se na *Nota* de novembro de 2011, do referido Conselho. Com esse duplo horizonte, de Doutrina Social da Igreja e reflexão filosófica, apresenta os princípios do bem comum e da subsidiariedade como exigência de um maior exercício de responsabilidade por parte dos governos mundiais. Dois breves estudos de caso, um negativo sobre os Megabancos muitas vezes descritos como *too big to fail* e outro, positivo, sobre a Autoridade de Serviços Financeiros de Malta, exemplificam as propostas e as exigências de uma mais rigorosa e democrática regulamentação dos poderes e dos mercados financeiros.

Os contributos da secção FILOSOFIA APLICADA trazem-nos diferentes abordagens, aspetos e definições sobre a mesma, desde a sua génese e problematidade até às dimensões de aplicabilidade.

Em “Um cuidado do pensar (...)” – Carlos Silva interroga-se, de modo simultaneamente torturado e esperançoso, sobre o que é ou deixa de ser a filosofia aplicada. Afastando um pensar que pretendesse imitar as ciências que se desdobram em puras e aplicadas, com um similar desdobramento em teoria e utensilagem, sustenta que o exercício da filosofia é sempre técnico, ou de uma *arte de filosofar*, ajustada ao momento. Uma *filosofia* aplicada, digna do sentido clássico de medicina de alma, tem de romper com os sistemas teóricos tão só abstratos, e escutar as “vicissitudes do saber, as margens da ignorância, os caminhos do improvável”, vivendo o *cuidado* e a urgência da verdadeira filosofia.

Em “A recuperação do ser pela palavra (...)”, José Barrientos Rastrojo fala da filosofia aplicada, invocando uma sua definição da mesma no *I Master de Filosofia Aplicada*, na Universidade de Sevilha, em 2006: “Processo de conceptualização e/ou clarificação (des-velamento) sobre questões relevantes (significativas e/ou essenciais) para o consultante cujo objetivo é a melhoria dos atos de pensamento da pessoa (da ação do pensar no momento em que se está a pensar) e/ou depuração dos seus conteúdos de verdade (conteúdos concretizados nas sessões) e cujo resultado costuma ser o bem-estar (a melhoria da vida da pessoa, acrescentamento da criticidade no que diz respeito às ideologias, aprofundamento na sua vida, etc.). De forma magistral, Barrientos mostra que a filosofia aplicada, como toda a filosofia, habita uma clareira, em cuja abertura se submete à “mão cruel” do pensamento para que este opere uma transformação que permita ver melhor.

Finalmente, no seu artigo “Filosofia aplicada e gestão de recursos humanos (...)”, Joana Rita Sousa, formadora experiente e certificada, e detentora da primeira tese de mestrado em Portugal nesta área, empreende aproximações teóricas e considerações práticas sobre o que denomina “as

necessidades filosóficas das pessoas, nas empresas e organizações”. Ao explorar o papel do consultor filosófico, indagando pelas necessidades filosóficas dos recursos humanos, junto das empresas e organizações, estabelece quatro grandes núcleos: questionamento ou inquirição, diálogo versus escuta ativa, perspectivas diferentes sobre a mesmidade e compreensão das convicções.

Cabe-me, finalmente, agradecer o apoio de mestre Luís Lóia, Doutor Samuel Dimas, Dr. João Simas, Ana Carvalheda e, muito em particular, do Dr. Joaquim Pinto, nos trabalhos preparatórios e realização dos Colóquios que originaram os textos aqui publicados. Agradeço ainda, o empenho nesta edição da Direção do CEFi, nomeadamente o seu diretor, Professor Doutor Carlos Morujão e da Universidade Católica Editora, pela mão da sua diretora, Dr.^a Anabela Antunes.

7 de abril de 2014

Mendo Castro Henriques

Breve Evocação para uma Leitura da Obra de Bernard Lonergan

EDUARDO FERRAZ DA ROSA

É com muito gosto que participamos neste evento – inovador, pioneiro e promissor nos moldes atuais –, promovido pelo Centro de Estudos de Filosofia (CEFi) da – digamos assim... – nossa Universidade Católica Portuguesa (UCP), tanto pelo importante Tema do Colóquio – que justificadamente integra também o Lançamento da tão aguardada edição em português do *Insight*¹, quanto ainda pela concomitante apresentação de um novo ensaio do Prof. Mendo Castro Henriques sobre o pensamento de Bernard Lonergan como *proposta filosófica* para o século XXI².

Para além disto, fazendo-se “em linha” e globalmente a Transmissão deste Colóquio pela Internet, graças à competente colaboração da *Via Oceânica* – a quem agradeço pela tão generosa disponibilização dos seus meios humanos e técnicos –, a partir de Lisboa e desde aqui, das ilhas dos Açores e deste Polo Universitário da Ilha Terceira, em Angra do Heroísmo, da Universidade dos Açores – a cujo Pró-Reitor também agradeço pelas facilidades que pessoalmente me concedeu para a organização local e a emissão, com acompanhamento direto, desta sessão a partir deste Grande Auditório –, começo por salientar que esta nossa participação demonstra, mais uma vez, as imensas potencialidades e as cada vez mais prementes necessidades de reflexão crítica, de intercâmbio de saberes, de diálogo intelectual, universitário, científico, ético, técnico e cívico – com as respetivas, decorrentes e consequentes ações práticas desejáveis entre pessoas e instituições de bem, de todo o nosso carenciado, humilhado e oprimido País, e afinal, embora diferentemente, de todos os países e regiões do Globo –, que as novas tecnologias nos podem ajudar a incrementar nesta tão crucial era da vida humana, das civilizações, dos povos e das culturas da Terra e nas comunidades de

¹ Bernard Lonergan, *Insight – Um Estudo do Conhecimento Humano*, Edição de Texto e Prefácio de Mendo Castro Henriques, Tradução de Mendo Castro Henriques e Artur Morão, S. Paulo, É Realizações Editora, 2010.

² Mendo Castro Henriques, *Bernard Lonergan – Uma Filosofia para o Séc. XXI*, São Paulo, É Realizações Editora, 2010.

destino que conjuntamente habitamos, numa progressivamente mais unificada noosfera.

– É pois neste âmbito, e no circunscrito espaço de tempo que me cabe, que deixo aqui e hoje apenas um breve testemunho sobre aquilo que julgo ser o significado e o alcance desta jornada do CEFi, sob a égide motivadora da Obra e da Vida de Bernard Lonergan³ e no horizonte inspirador da sua e das nossas leituras e reflexões filosóficas, teológicas e socioeconómicas.

1. “Os Valores não são mentira”, assim se denomina este Colóquio sobre Filosofia, Teologia e Economia, – e bem apropriado foi o tema ou, melhor, o *contratema* para este *dia de mentiras* ou *petas*, em que depois de discutirmos “Motivos da crise atual: ganância ou ignorância?” e possíveis “Respostas à crise: mais valores ou mais conhecimento?”, vamos daqui a pouco e então debruçarmo-nos sobre algumas das múltiplas e fundamentais vertentes da obra de Bernard Lonergan, tal como salta à evidência pelos títulos das anunciadas Intervenções.

Ao abrir o seu ensaio sobre o autor de *Insight*, o Prof. Mendo Castro Henriques começa justamente por constatar que, apesar de Lonergan ser talvez o mais – ou, pelo menos, com certeza, um dos mais – importantes filósofos do século xx, a maioria das pessoas nunca ouviu falar dele, alguns filósofos e teólogos apenas dele identificam um nome e uma obra, e o maior rol dos economistas, epistemólogos e cientistas sociais nem sequer o seu apelido identifica...

– E contudo Lonergan “escreveu com preparação profunda, em disciplinas tão diferentes como a ética, epistemologia, pedagogia, economia e teologia, entre outras”, tendo sido também “capaz de analisar com rigor assuntos tão díspares como os métodos de Kant e de Tomás de Aquino,

³ Veja-se entre nós o assinalável Número Especial – Tomo 63, Fasc. 4 (2007) – da *Revista Portuguesa de Filosofia*, editado por João J. Vila-Chã: *Os Domínios da Inteligência: Bernard Lonergan e a Filosofia/The Realms of Insight: Bernard Lonergan and Philosophy, Commemorating 50 Years of Insight (1957-2007)*, Braga, 2007. Atenda-se ainda a muito sugestiva recolha de estudos e ensaios sobre Lonergan, em Matthew L. LAMB (Ed.), *Creativity and Method, Essays in Honor of Bernard Lonergan*, Milwaukee, Marquette University Press, 1981. Consulte-se, entre muitos outros, as referências e textos disponíveis na Internet sobre a Vida e Obra Bernard Lonergan em: <http://people.bu.edu/wwildman/bce/lonergan-.htm>; <http://www.iep.utm.edu/lonergan/>; <http://francais.lonergan.org/indexdusite.htm>; <http://lonergan.concordia.ca/index.htm>; <http://www.bernardlonergan.com/search.php>; <http://bernardlonergan.wordpress.com/>. Na nossa releitura atual seguimos sempre e também a edição inglesa de *Insight* (London, Darton, Longman and Todd Ltd, 1983, que é a 3.ª edição do respetivo original de 1957).

a psicanálise freudiana, a psicologia de Piaget, a teoria económica de Keynes, ou as físicas de Galileu, Einstein e Max Planck”, parecendo, por isso, “um enciclopédico ou um paranoico convencido”⁴.

Mas, acentue-se:

– “*Sucedê que, para o apreciar, é preciso ainda uma forte dose de realismo espiritual e de liberdade perante os poderes mundanos, condições hoje desfavorecidas nas universidades. E como revelam os debates sobre o seu pensamento – salienta ainda Mendo Castro Henriques – para ser atraído por Lonergan é preciso conhecer a tradição clássica e cristã, mas ter a independência de espírito suficiente para elaborar pessoalmente os resultados*”⁵!

Assim sendo, na verdade, é mesmo por aqui que quero iniciar esta breve comunicação, fazendo jus, nesta precisa e adequada ocasião, ao imenso trabalho de estudo e divulgação que a obra deste Jesuíta canadiano tem vindo a merecer na Universidade Católica Portuguesa, especialmente por mão de Mendo Castro Henriques e Artur Morão – a quem agora mais devemos esta excecional tradução do *Insight* –, conforme eu próprio disse mesmo posso dar testemunho hoje ao saudosamente relembrar, precisamente de novo nesta mesma casa, as sugestivas e indicativas referências lonerganianas que, já lá por finais dos anos 80, nas nossas aulas do Curso de Filosofia e nos nossos diálogos académicos e pessoais nesta mesma Universidade Católica Portuguesa, nos eram feitas por eles...

– E todavia, acentuo, por exemplo, na *Bibliografia Filosófica Portuguesa* (reportada aos anos de 1931 a 1987)⁶, editada pela Sociedade Científica da UCP e então publicada pela Verbo com organização de Mendo Castro Henriques e de Maria de Lourdes Sirgado Ganho, ainda nenhuma entrada nominal direta do autor de *Verbum* e de *Method in Theology* constava, e só progressiva e lentamente, até hoje, se começou a dedicar à obra de Lonergan, em Portugal, uma mais produtiva, alargada e mais visível receção sistemática, tal como as investigações, teses ou ensaios que lhe têm sido devotados mostram, se bem que só em 2007, sob a Coordenação atenta, dinâmica e diligente de João Vila-Chã, a *Revista Portuguesa de Filosofia* lhe dedicasse um notável Número Especial⁷.

– E com isto se mostra certamente não só os muito louváveis e os muitos anos de trabalho competente, estudo sério e persistência que os dois

⁴ Mendo Castro Henriques, *op. cit.*, pp. 7-8.

⁵ *Ibidem*, p. 8.

⁶ Cf. *Bibliografia Filosófica Portuguesa (1931-1987)*, Organização de Maria de Lourdes Sirgado Ganho e Mendo Castro Henriques, Lisboa, Editorial Verbo, 1988.

⁷ *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo 63, Fasc. 4 (2007).

livros hoje apresentados documentam, quanto ainda exemplarmente neles poderemos ver plasmados e renovados termos, linguagens e um escoreito vocabulário conceptual e filosófico, que por certo pode e irá contribuir para a geração de novas gramáticas de sentido, novas hermenêuticas e teoreses críticas e intelectivas em Língua e Pensamento Portugueses, quando não apenas para sinalização do tanto que ainda falta fazer e conhecer nestas tão nobres áreas do saber, da cultura e da vida do espírito!

Todavia devo também aqui lembrar, mesmo que somente de passagem, que – do meu conhecimento e do meu próprio estudo, embora não o podendo explanar aqui tão pormenorizadamente como a respetiva evocação realmente bem o mereceria – a primeira e notável referência hermenêutica portuguesa à obra de Bernard Lonergan, na perspectiva de uma abordagem sistemática e crítica, foi feita pelo nosso venerando mestre e Orientador Prof. José Enes – a quem aqui nomeio com filial respeito e gratíssima admiração –, na sua Tese de Doutoramento apresentada à Universidade Gregoriana, em *À Porta do Ser – Ensaio sobre a Justificação Noética do Juízo de Percepção Externa em S. Tomás de Aquino*⁸.

– Como já tive oportunidade de salientar anteriormente e o próprio Autor assim explicita “do tema dessa sua primeira grande obra de pensamento pessoal, onde o campo do *pensável* se explora no Aquinatense”⁹, é ali desenvolvida uma exemplar perspetivação de como o conhecer se revela “no momento em que o ser se lhe revela, atendendo exclusivamente ao seu específico manifestar-se como conhecimento. Ou seja: [...] uma gnoseologia pura ou, simplesmente, uma noética”¹⁰, sendo que nesse horizonte do seu projeto hermenêutico, a questão da Linguagem e do Sentido é aquela que preenche o principal núcleo temático da obra¹¹. E é precisamente nessa perspetiva crítica que Lonergan é ali convocado...

⁸ Cf. José Enes, *À Porta do Ser*, Lisboa, Difusão Dilsar, 1969.

⁹ Eduardo Ferraz da Rosa, *Esboço do Percurso do Método da Análise expectante – Linguagem e Ser em José Enes*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1990. Ver em *Arquipélago*, Revista da Universidade dos Açores, Série Filosofia, N.º 1 (1990), p.111.

¹⁰ José Enes, *op. cit.*, p. 19. No âmbito do seu projeto hermenêutico, a questão da Linguagem e do Sentido foi sempre profundamente tratada por José Enes. Ver assim também os textos constantes das suas obras *Estudos e Ensaios* (Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1982), *Linguagem e Ser* (Lisboa, IN-CM, 1983) e *Noeticidade e Ontologia* (Lisboa, IN-CM, 1999).

¹¹ Salientámos, ainda ali, a presença de outras possíveis articulações com Lonergan. Cf. Eduardo Ferraz da Rosa, *op. cit.*, p. 136. O nosso texto remetia exatamente para a edição francesa de Bernard J. F. Lonergan, *Pour une Méthode en Théologie*, trad. de l'anglais sous la direction de Louis Roy, Montréal/Paris, Les Éditions Fides/Les Éditions du Cerf, 1978, pp. 73-121.

– Para mim e por todos estes motivos, é-me ainda e assim particularmente mais honroso partilhar este momento convosco, a partir dos Açores e com tantos Amigos, antigos Professores e Colegas da Universidade Católica Portuguesa, felicitando-os pelos seus exemplares trabalhos e dedicações também à obra de Bernard Lonergan e àquilo que nela vigentemente se reflete, com ela se exprime ou a partir dela continua a merecer ser pensado.

2. Movida por um excecional esforço de análise, fundamentação e formulação realista e crítica das estruturas e processos dinâmicos envolvidos nos atos humanos de conhecimento, de compreensão e de ação, a reflexão filosófica de Lonergan foi apurando, integrando e elaborando gradualmente uma série de conceções, intuições e categorias teóricas suscetíveis de constituir um corpo metodológico, epistemológico, científico, metafísico e ético integrado e explicativo da constituição e da ordem empírica, transcendental e ôntica do sujeito humano e agente do conhecimento intelectual ou da intelecção.

Em *Insight*, Lonergan exprime com precisão os objetivos perseguidos pela sua obra, dizendo que os mesmos eram:

a) o de determinar a natureza do conhecimento, dado logo por adquirir, mas

b) abordado apenas na sua forma esquemática e não nos seus conteúdos,

c) conquanto não para elaborar uma lista das suas propriedades abstratas, antes para “ajudar o leitor a efetuar uma apropriação pessoal da estrutura concreta, dinâmica, imanente e recorrentemente operativa das suas próprias atividades cognitivas”, e dos respetivos “elementos, relações, alternativas e implicações”,

d) de modo gradual e mesmo moroso,

e) não se orientando ainda essa ordem por considerações abstratas da prioridade lógica ou metafísica, mas por motivo de eficácia pedagógica,

f) para procurar ir-se assim e finalmente até à aperceção da “estrutura pessoalmente assimilada da experiência de cada um, da sua inquirição inteligente e das suas intelecções, da sua reflexão crítica, do seu julgar e do seu decidir”.¹²

– Ora é através deste método de *autoconhecimento reflexivo e experiencial*, de *retorno do sujeito a si próprio* e às suas *operações relacionais e cognitivas*, diga-se

¹² Cf. *Insight*, ed. port. cit., pp. 27-28; ed. ing. cit., pp. xvii-xviii.

ainda, à sua *interioridade* ou às suas *operações interiores*, que há de consumir-se a verdadeira *autopossessão como autoapropriação* do mesmo sujeito.

Enfim, assimilando singular e hermeneuticamente uma vasta linhagem sapiencial, filosófica e sociológica (especialmente Platão, reaprendido com J. A. Stewart; S. Agostinho e S. Tomás de Aquino; John Henry Newman, leitura decisiva para uma *gramática do assentimento* e da *intuição intelectual*; Christopher Dawson, para a crítica dos modelos de Civilização, Religião e Progresso; Marx e Keynes para a macroeconomia e para a crítica da economia política, do mercado, da produção e da circulação dos bens, e para a dimensão ética e social dos modelos políticos económicos; Descartes, Kant e Husserl, por razões mais do que evidentes; Joseph Maréchal; Eric Voegelin, para uma releitura de Platão, da representação e da ciência política; Gadamer para a hermenêutica e a interpretação em história; Karl Jaspers e Jean Piaget, entre outros, e bem assim os filósofos modernos da lógica, da matemática e da ciência, os novos teólogos e exegetas, etc., mas sem esquecer algum timbre inaciano ou outro análogo à ritmologia própria ou afim dos *exercícios espirituais* (que poderia ser ainda despistada e relevada na *processualidade heurística*, revelacional, imaginal e iluminativa, ou na *movência integrada das faculdades* suscitadas tanto pelo e para o *desejo de conhecer* quanto para a *articulação intencional* dos níveis empíricos da experiência, das configurações fantasmáticas, imaginativas, abstrativas e conceptuais do entendimento, das operações lógico-judicativas e verificativas da inteligência racional por relação à realidade objetiva externa, e – enfim – dos atos deliberativos e virtuosos da vontade livre e responsável).

– Assimilando tudo isso, vinha a querer dizer, com acentuada complexidade conceptual e discursiva, urdida numa espécie de *tensão* paralela aos fluxos argumentativos e expositivos, Lonergan projetará sempre e aplicará, ou verá aplicado, o seu *método simultaneamente realista, crítico e transcendental*, a múltiplas áreas do Conhecimento e da Ciência, e até a, talvez – à primeira vista –, insuspeitados novos e abertos domínios (como de resto toda a sua obra e o *Insight* bem revelam), e tal como foi já testemunhado ao vivo por um seu discípulo ao relatar do interesse, para a Psicologia e mesmo para a Psicoterapia, da aplicação de uma espécie de verdadeira *insight therapy* que teria sido “inspirada na convicção segundo a qual o eros fundamental do ser humano é compreender o que existe”¹³, assunto sobre o qual se assistira

¹³ Cf. Benoît Garceau, Entrevue avec Benoît Garceau. Disponível em: <http://francais.lonergan.org/ebg.htm>.

mesmo a um debate de Lonergan com psiquiatras, e no qual o mestre se encontrava aliás muito à vontade...[...]

Em todo o caso – e abrevio aqui... – a *matriz essencial* do pensamento lonerganiano permanecerá assim e sempre *centrada na tradição do realismo crítico escolástico e tomista*, mas reperspetivado este *pela integração* (ou pela reintegração...) dos *grandes momentos e pontos de partida* (ou de regresso...) da Metafísica, para parafrasearmos a obra referencial de Maréchal¹⁴ e as suas paradigmáticas inclusões transcendentais, dialéticas e categoriais clássicas no dinamismo intelectual e intencional do conhecimento, desde as heranças e as posteridades noéticas e metafísicas medievais (S. Agostinho e S. Tomás de Aquino), passando pelo inevitável projeto da modernidade antropológico-racional da subjetividade cartesiana, pela crítica kantiana da fundamentação transcendental do conhecimento e, finalmente, pela reflexão fenomenológica, pela crítica da ciência, da técnica e do mundo social, – tal como, embora de modo diferente, também se verificará nessa outra grande obra do pensamento filosófico e teológico do século xx, digo da Metafísica Cristã, que foi erguida por Karl Rahner¹⁵.

– Embora não podendo aqui desenvolver esta perspetiva, relembro todavia e neste contexto a obra *Theology and Discovery*¹⁶ que contém as Comunicações e Intervenções proferidas num Colóquio promovido pela Universidade de Marquette, por ocasião do 75.º Aniversário de Karl Rahner e da atribuição, que então lhe foi feita (28 de março de 1979), da “Père Marquette Discovery Medal”.

Ora – recordo ainda – Bernard Lonergan participou nesse Simpósio (Painel II: “Method in Theology According to Karl Rahner”), tendo proferido, em resposta a William V. Dynch, S. J., um excecional e elucidativo comentário sobre a reflexão rahneriana, logo seguido de uma esclarecedora cartografia crítica e temática do seu próprio pensamento e método (nomeadamente na vertente empírica, pré-temática e depois metafísica...), percurso de leituras e respetivos núcleos teóricos, e até da dimensão *terapêutica* da

¹⁴ Cf. Joseph Maréchal, *Le Point de Départ de la Métaphysique*, 5 Cahiers, Bruxelles/Paris, L'Édition Universelle/Desclee de Brouwer, 19443 e ss. Veja-se ainda Michael Vertin, “Maréchal, Lonergan, and the Phenomenology of Knowing”, in Matthew L. Lamb, *op. cit.*, pp. 401-422.

¹⁵ A Bibliografia para um e outro é imensa, muito rica e variada, como é sabido. Para uma comparação sucinta entre os dois, veja-se Declan Marion (Ed.), *Christian Identity in a Postmodern Age – Celebrating the Legacies of Karl Rahner and Bernard Lonergan*, Dublin, Veritas Publications, 2005.

¹⁶ Cf. William J. Kelly, S.J., *Theology and Discovery: Essays in honor of Karl Rahner*, S. J., Milwaukee, Marquette University Press, 1980.

reflexão filosófica (que ele aproxima da formulada por Carl Rogers) sobre as atividades cōscias e intencionais humanas e suas concomitantes e constituintes inter-relações...

3. Finalmente – como já foi salientado em múltiplas leituras da sua obra e hoje também aqui já foi referido –, porque viveu num século marcado por amargos desencantos devido ao choque generalizado entre ideais de Progresso e dolorosas experiências de Sofrimento e de Depressão; duas Guerras Mundiais; ideologias conflitantes, egoísmos e explorações intergrupais e classistas; emergência e realização de ambições políticas e de sistemas totalitários e concentracionários; propagação insidiosa de oportunismo primários e de violência; crises culturais e civilizacionais prolongadas e mutações axiológicas dilacerantes, absurdas, decadentistas e alienantes – e a seu modo paradigmaticamente contrárias à desejável e emancipadora *autoapropriação* dos sujeitos, ou contrárias à sua “autoinscrição”¹⁷, como noutro registo se tem denominado essa refrontalização permanente, ora fragmentante ora reconstituente dos tecidos das subjetividades, dos discursos, dos imaginários, dos memoriais e das narrativas individuais e sociais) –, tudo isso que se configurou espiritualmente e se materializou numa espécie de *irracionalidade surda* a todos os apelos e valores de Humanidade, e com isso tudo Lonergan pôde também balizar o seu pensamento e a sua ação (como cristão, como professor, como filósofo, como teólogo e como teórico da economia e da sociedade), por uma exemplar e fundacional dimensão de *enraizamento antropológico integral*, filosófico, teológico e metafísico.

– Toda a obra de Bernard Lonergan constituindo assim um desafio intelectual e desenhando um instrumento de motivação e de criatividade heurística ensina-nos que “conhecer é identificar realidades, através da experiência atenta, da explicação inteligente e da afirmação racional”, mas ainda que tal *só pode e deve ser feito por cada um*.

Ora é por isso mesmo que, como ele próprio escreve do seu *Insight*,
*“a obra não se deve ler como se descrevesse alguma região distante do globo, que o leitor nunca visitou, ou como se relatasse alguma experiência estranha e mística, que o leitor nunca teve. É uma explanação do conhecimento. Embora eu não possa relembrar a cada leitor as suas experiências pessoais, pode ele fazê-lo por si mesmo e, desse modo, arrancar as minhas frases do esbatido mundo do pensamento para as lançar no fluxo pulsante da vida”*¹⁸.

¹⁷ Cf. José Gil, *Portugal, Hoje – O Medo de Existir*, Lisboa, Relógio D’Água, 2004.

¹⁸ Cf. *Insight*, ed. port., p. 29; ed. ing., p. xix.

– E é assim também, nesta época de crises, de cisões e de sistemáticos e hegemónicos ocultamentos da verdade, que também cabe à Filosofia – dir-se-ia até especialmente à Filosofia! – um papel insubstituível na demanda, na guarda e na assumpção metamórfica e espiritual, verdadeiramente libertadora de cada um e de todos nós.

Talvez seja este, para além do mais, um bom e prudencial conselho a recolher de Bernard Lonergan, para tentarmos escapar ao pântano existencial e sofisticado, à fuga à compreensão e à presente e quotidiana resignação à mentira dos valores e das “petas” retóricas do espetáculo triste e desalmado da Cidade dos Homens a que os maus ventos da nossa História e a maldade dos ânimos e dos corações, ciclicamente, parecem condenar as nossas vidas e subjugar a nossa Esperança!

LONERGAN E A ÉTICA

Nem Valores, nem Conhecimentos, antes uma Diferente Consciência

CARLOS H. DO C. SILVA

“ULTIMATUM

Mandado de despejo aos mandarins da Europa! Fora.

(...) Falência geral de tudo por causa de todos!

Falência geral de todos por causa de tudo!

Falência dos povos e dos destinos – falência total!

(...) Passai, frouxos que tendes a necessidade de serdes os istas de qualquer ismo!

Passai, radicais do Pouco, incultos do Avanço, que tendes a ignorância por culpa de audácia, que tendes a impotência por esteio das neoteorias!

Passai, gigantes de formigueiro, ébrios da vossa personalidade de filhos de burguês, com a mania da grande vida roubada na dispensa paterna e a hereditariedade indesejável dos nervos!

Passai, mistos; passai, débeis que só cantais a debilidade; passai, ultradébeis que cantais só a força, burgueses pasmados ante o atleta de feira que quereis criar na vossa indecisão febril!

Passai, esterco epileptoide sem grandezas, histeria-lixo dos espetáculos, senilidade social do conceito individual de juventude!

Passai, bolor do Novo, mercadoria em mau estado desde o cérebro de origem!

(...).”¹

Fala-se hoje abundantemente de crise, financeira, económica, social... no quadro político e da invenção do quotidiano de acordo com uma “agenda” em larga medida mais amplificada pelos *opinion makers* do que pela representação da *atualidade* na comunicação.² A aparente complexidade do

¹ Álvaro de Campos, in F. Pessoa, *Obras em Prosa*, ed. Cl. Berardinelli, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1982, pp. 509-510, 512.

² Sobre a noção de *atualidade* em contraponto à “novidade” e até ao sensacionalismo da comunicação, cf. A. Benito Jaén, art. «Actualidad», in Ángel Benito, (dir.), *Diccionario de*

mundo contemporâneo, não apenas nos seus quadros geopolíticos, mas também da globalização económica e das forças sucedâneas de diferentes ideologias, enfraquece num “labirinto” *pluricêntrico* o que pudesse constituir sequer um sentido unívoco para a crise, que assim ganha dinamismos contraditórios.³ Por outro lado, o confronto histórico com esta situação estilhaçada do *pós-moderno* e do *niilismo* da indiferença, leva a considerar em termos de carência de referências jurídicas, éticas ou de uma filosofia política o que ali se reconhece o reino da anomia, da amoralidade ou da falta de valores dessa tradição humanística que até tipificava o Ocidente no seu ideal cultural.⁴

E, se os sinais da decadência do Ocidente já vêm de há muito⁵, o recente lamento tornado mais urgente pelas encruzilhadas do desenvolvimento material das sociedades ditas pós-industriais, volta a dar sentido teórico às perplexidades do «Capital» de Marx, agravando o sentido de um liberalismo que arrisca uma “teologia do mercado” até ao extremo da substituição da ação humana pela compulsão das conveniências económicas.⁶ Mas, mesmo

Ciencias y Tecnicas de la Comunicación, Madrid, Ed. Paulinas, 1991, pp. 25-39. Vide recente perspectiva integrada no manifesto crítico «Appel des appels», de Rémy Potier, «Les signataires de l'Appel des appels: du virtuel à l'actuel», in Roland Gori, Barbara Cassin, Christiane Laval, (dirs.), *L'Appel des appels – Pour une insurrection des consciences*, Paris, Mille et une nuits, 2009, pp. 43-51.

³ Cf. Álvaro de Campos, num passo do “Ultimatum”, que elegemos como exergo desta nossa reflexão, programa: “Em filosofia: *abolição do conceito de verdade absoluta. Criação da Super-Filosofia. O filósofo passará a ser o interpretador de subjetivites entrecruzadas, sendo o maior filósofo o que maior número de filosofias espontâneas alheias concentrar. Como tudo é subjetivo, cada opinião é verdadeira para cada homem: a maior verdade será a Soma-síntese-interior do maior número d'estas opiniões verdadeiras que se contradizem umas às outras.*” (in Fernando Pessoa, *Obras em Prosa*, ed. Cleonice Berardinelli, Rio de Janeiro, Nova Aguilar Ed., 1982, p. 518).

⁴ Cf. Gianni Vattimo, *La Fine della Modernità, Nichilismo ed Ermeneutica nella Cultura Post-Moderna*, Milano, Garzanti Ed., 1985; também David Micheal Levin, *The Opening of Vision, – Nihilism and the Postmodern Situation*, N.Y./ London, Routledge, 1988, pp. 51 e segs.

⁵ Pelo menos desde a consciência histórica de Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes – Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, (1923), München, Deutscher Taschenbuch V., 200617, pp. 4 e segs.: «Einleitung»...

⁶ Expressão de Adriano Moreira, *Teoria das Relações Internacionais*, IV, § 1, 6 a, Coimbra, Livr. Almedina, 19993, p. 384. Vide, por exemplo, Karl Marx, *Das Kapital*, I, xxv, 4 (*apud* “Oeuvres – Économie I”, trad. franc., Paris, Gallimard, 1965, pp. 1157 e segs.) numa análise dialética da situação da “acumulação capitalista” de notória atualidade. Cf. também Pierre Dardot, «Qu'est-ce que la rationalité néolibérale?», in Roland Gori, Barbara Cassin, Christiane Laval, (dirs.), *L'Appel des appels – Pour une insurrection des consciences*, ed. cit., pp. 293-306.

em divergência com esta linha de interpretação histórica e dialética da situação, importaria ter muito em conta o choque também das *novas tecnologias* pelo impacto que a *mutação civilizacional* em curso já começa a ter e mais terá sobre as formas básicas de organização social, antevendo-se também por via de uma pertinência da questão demográfica, dos recursos naturais e da evolução das ciências biológicas e da engenharia genética, toda uma quase assustadora “utopia” de uma felicidade técnica para essa humanidade ideal.⁷

A dimensão planetária do “fenómeno humano” (Teilhard de Chardin) ou a sua nova relação com o cosmos, ainda que assim futurível num imaginário de *robots*, ou *cibiontes...*,⁸ não se autodetermina nem humaniza por regresso a paradigmas políticos, sociais e morais, sequer a formas religiosas e culturais do passado, pois a crítica aos “novos bárbaros” (Oswald Spengler) da tecnocracia e de tal robotização esquece que, longe da *distopia* de uma manipulação inclusive genética do ser humano, já a educação nas formas de *Bildung* e de endoutrinação ao longo dos milénios produziu um certo tipo de escravo, como Nietzsche na *Genealogia da Moral* (*Zur Genealogie der Moral...*) denuncia.⁹ Aliás, por isso tais valores de tutela social tiveram sem-

⁷ Lembra-se de Aldous Huxley, *Brave New World*, (1932), London, HarperCollins Publ., 1977... Também outras referências em nossos estudos: Carlos H. do C. Silva, «Do tempo utópico à instância real», in *Reflexão Cristã* (Bol. do C.R.C.), IV, n.º19: «Utopia e Quotidiano», Set-Out. (1979), pp. 39-67; *idem*, «Dimensões essenciais da Cultura – Um seu estudo diferencial e categorial – (Elementos para uma Filosofia da Cultura)», in *Didaskalia*, XXIX, (1999), pp. 189-226; *idem*, «Civilização Cristã ou Cultura e Espírito? – Notas para reflexão e debate em torno do tema “Fé e Cultura”», (Comun. aos “Encontros de Fé, Ciência e Cultura”, org.º Reitoria UTAD/ Vigararia Episcopal da Diocese de Vila Real, por ocasião de Mesa-Redonda/ Debate: «Fé e Cultura», Mod.º Prof. Doutor Adriano Moreira), in *Didaskalia*, XXXIV, (2004), pp. 89-106 – reflexões onde defendemos o primado da *mutação material* e tecnológica da Civilização em relação a meras alterações (hermenêuticas) de índole cultural. *Vide infra* nota 42.

⁸ Cf. Joël de Rosnay, *L’homme symbiotique, Regards sur le troisième millénaire*, Paris, Seuil, 1995, pp. 63 e segs.: «Naissance du cybionte: les nouvelles origines de la vie»... *Vide* também Pierre Lévy, *L’intelligence collective, Pour une anthropologie du cyberspace*, Paris, La Découverte, 1995, sobretudo, pp. 131 e segs.: «L’espace du savoir». Trata-se já da «telecracia» desta nova condição de sujeição do humano, como interroga Bernard Stiegler, «Hégémonie culturelle et bêtise systémique», in Roland Gori, Barbara Cassin, Christiane Laval, (dirs.), *L’Appel des appels – Pour une insurrection des consciences*, ed. cit., pp. 339-350... *vide infra* nota 42.

⁹ Cf. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, ed. Giorgio Colli e Mazzino Montinari, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, t. 5, pp. 245 e segs., sobretudo pp. 291 e segs.; e aponte-se, sobretudo sempre para o paradigma ‘profético’ da utopia de Aldous Huxley, *Brave New World*, cf. *supra* nota 6. *Vide* também Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt-a.-M., Suhrkamp V., 1959 e cf. Arno Münster, *Figures de l’utopie dans la pensée d’Ernst Bloch*, Paris, Aubier, 1985.

pre suspeita e em geral perseguiram a alternativa testemunhada em poetas (criadores), sábios (filósofos) e santos (místicos), como de todos os verdadeiros revolucionários no sentido de uma libertação da “caverna” habitual dos “cadáveres adiados que procriam”.¹⁰

Não se pretende com estas afirmações diagnosticar a dita “crise” como, por conseguinte, relativa ou assim ilusória, perante a real questão da *libertação destes mesmos quadros de referência*, como por outra parte se encontra na *investigação científica*, na *criatividade estética*, na *interrogação filosófica* ou na própria *experiência espiritual*. Nem se presume que por tal consciência crítica se possa supor ultrapassado o plano dir-se-ia *transcendental* de um *como se* (Als Ob) que, no fundo, embora porventura ganhando uma “boa consciência” (Sartre), “deixa tudo na mesma” (Wittgenstein).¹¹ Outrossim, questiona-se em ordem a um *pensamento realizante*, não um “pensar a vida, mas uma inteligência” cuja lucidez permita fazer acontecer diferentemente.

Donde que, assim em termos realistas, se haja de interrogar o que é possível fazer, não tanto na generalidade abstrata do “cálculo”, mas na *meditação* (Heidegger, «Wissenschaft und Besinnung») que atenda à radicalidade da escala em que se vive.¹² Não se começando, pois, por postular uma racionalidade filosófica axiológica ou por valorar em consequência uma dada ordem económica, mas – correspondendo ao repto de pensar soluções para a dita crise – pondo em causa, quer uma via de conhecimento (ainda didática, de informação, mesmo crítica, até “sábia”...), quer de valores (morais, jurídicos e sociais, mesmo políticos e religiosos...).¹³

Em toda esta problemática há o suposto (hodierno) de que perante os fenómenos da natureza, históricos e sociais... o homem tem o *poder* de

¹⁰ A “cicuta” obrigatória para os semeadores de *inquietude*... – de resto: “Nada fica de nada. Nada somos./ Um pouco ao sol e ao ar nos atrasamos/ Da irrespirável treva que nos pese/ Da humilde terra imposta, / Cadáveres adiados que procriam.” (Ricardo Reis, «Odes», in F. Pessoa, *Obra Poética*, ed. M.^a Aliete Galhoz, Rio de Janeiro, Aguilar, 1972, p. 289).

¹¹ Ter presente a perspectiva de H. Vahinger, *Die Philosophie des Als-Ob, System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*, Berlin, Reuther & Beichard, 1911 e reed...., sobre Kant... (pp. 271 e segs.), mas também a crítica sartriana à hipocrisia do “bem pensante”... vide J.-P. Sartre, *L'Être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, pp. 643 e segs.: «Faire et avoir – I: La psychanalyse existentielle»...

¹² Cf. Martin Heidegger, «Wissenschaft und Besinnung», in *idem*, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, G. Neske, 19673, t. I, pp. 37-62. Uma outra «distância» e *horizonte* da vera *Erfahrung des Denkens*, cf. ainda *idem*, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen, G. Neske, 1947.

¹³ Sobre a crítica aos valores, cf. *infra* ns. 26, 27... e *vide*, desde já, nosso estudo: Carlos H. do C. Silva, «Valores e Contravalores – Os valores no mundo contemporâneo e a atitude crítica do filósofo», in *Enciclop. Luso-Brasileira de Cultura, Suplemento* – vol. 23, pp. 469-485.

modificar o curso dos acontecimentos, até por também ser ele um protagonista dos mesmos.¹⁴ E está ainda suposto que nessa “ação” civilizadora há um fito *humanista*, uma busca de felicidade, de justiça social, de liberdade e de verdade..., tomando-se “o homem como o caminho e o sentido da mesma História” assim coletiva e universalmente integradora (como até no Concílio Vaticano II ecoa...).¹⁵ Supostos esses que podem ser uma e outra vez confrontados nessa axiologia *ideal* com a “consciência trágica” (Nietzsche...) de um *destino* regido por outras instâncias – até económicas ou materiais – que o homem não domina, ou com um sentido de Providência e de intervenção do *imprevisível da ordem da graça* sobre a natureza (cf. Jo 3, 8).¹⁶

Por isso, a pergunta não deve ser pelas ‘vias de solução’ da crise, mas de identificação do *realismo da situação*, aprofundando a crise na aceção daquela sua *vivida compreensão* e não do “filme” imposto nesta condição ilusória da humanidade comum e dos seus associacionismos mentais.

Muitos *querem* mudar (ou julgam que querem – no fundo apenas o *desejam*, segundo uma carência própria, não por vontade livre...): muitos *querem* resolver a crise, mas poucos o *podem* (já que é extraordinariamente importante esta ordem das possibilidades efetivas, das “mediações da força”, que não apenas da teórica legitimidade...). Porém, também é certo que os que podem, muitas vezes não *querem* e, até porque essa capacidade para agir pode não estar orientada, por ignorância, por erro, por consciente má vontade (iniquidade e pecado) ... Ou seja, tanto os que podem, quanto mesmo os que *querem*, *carecem de saber*, no sentido de um conhecimento capaz de ponderar, um juízo que traduza o justo ou *adequado discernimento*. Mas ainda nesta ordem do pensar no que se vai fazer ou no como agir e

¹⁴ Vide, entre muitos outros, a reflexão de Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, 1. *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1950 e reed. 1980, pp. 187 e segs.: «Agir: La motion volontaire et les pouvoirs – Description pure de l'agir et du mouvoir». Cf. também Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, II: *Willing*, London, Secker & Warburg, 1978, pp. 55 e segs.: «*Quaestio mihi factus sum: The Discovery of the Inner Man*»...

¹⁵ Cf. Concílio Ecuménico Vaticano II: *Gaudium et Spes*, § 13...; *Dignitatis Humanae*, §§ 1 e segs. Pensamento retomado e repetido várias vezes por João Paulo II. Cf. ainda, deste Papa, a *Centesimus Annus*, VI: «O Homem é o Caminho da Igreja», § 53 e segs.

¹⁶ Resíduo e retorno do *trágico*, cf. Jean-Marie Domenach, *Le retour du tragique*, Paris, Seuil, 1967, pp. 233 e segs.; também Clément Rosset, *Logique du pire – Éléments pour une philosophie tragique*, Paris, PUF, 1971, pp. 71 e segs.: «Tragique et hasard»; e vide, por outro lado, o *sempre imprevisível* “kairós” evangélico: Jo 3, 8: ‘*tò pneûma hôpou thélei pnei...*’; e cf. Wilfrid Stinissen, O.C.D., *L'éternité au coeur du temps*, Toulouse, Éd. du Carmel, 2004 e outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. Silva, «Uma definição espiritual do Tempo como ‘eternidade começada e sempre em progresso’ – ou o ensinamento do Céu na Terra segundo Élisabeth de la Trinité», in *Didaskalia*, XXXVII, 1 (2007), pp. 197-245.

para quê, também se dá a situação de haver os que sabem mas nem querem, ou nem podem, realizar essa sua inteligência. Donde a situação fraturada e fraturante destes âmbitos das faculdades humanas assim feitas num nó, na *esfinge* que simboliza bem o sem saída desta situação.¹⁷

Ainda que se inventem *valores* a terem de ser obedecidos, ou de se constituírem as *virtudes* suficientes para a ação¹⁸, não é isso que leva à livre descoberta ou a uma *inteligência* superior, a qual também não se desenvolve com mais conhecimentos, mais justificações, mais lastro do passado ou da memória. Importa aqui uma pedagogia do “aprender a desaprender” (Alberto Caeiro/ F. Pessoa) ou a uma tal “libertação do passado” (J. Krishnamurti) para também sintonizar uma *espontaneidade volitiva* e de capacidades encarnacionais para realizar essa *nova consciência*.¹⁹ E que consciência é essa,

¹⁷ Trata-se de considerar a complexidade e integralidade do *humano* tendo em conta os vários “estados” da sua consciência (na tradição hindu ditos por *avasthâ*, desde o “sono profundo” até a um *quarto estado* (*turiya*), passando pelas formas ‘anímicas’ do sonho, e mentais do dito “estado vigil”; cf. *Mândūkya-Up.*, 3-7), aqui retomados na “quadratura esfíngica” do humano: “corpo” ou *forças pulsionais*, o “poder”; “alma” ou *parte emotiva-desiderativa*; “mente” ou *parte racional*, do “saber”; e, parte “espiritual” ou do *amor-vontade...*, que aliás se simbolizam mais tarde no *tetramorfo* dos quatro evangelistas e na releitura dos animais que constituem o “monstro” esfíngico, respetivamente: o touro, o leão, a águia e o homem (ou, por vezes, no arquétipo feminino, da mulher). Cf., entre outros, Pierre Weil, *Esfinge: Estrutura e Mistério do Homem*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1973. O que está em causa, como na Filosofia crítica de Kant já se notava, é a relação e a integração possível deste diverso ponto de vista e questionário sobre “o que é o homem”: *que posso fazer, que me é lícito esperar, que posso conhecer, como devo agir...* (não por esta ordem); cf. I. Kant, *Logik*, »Einleitung«: “Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung lässt sich auf folgende Fragen bringen: 1) Was kann ich wissen? 2) Was soll ich thun? 3) Was darf ich hoffen? 4) Was ist der Mensch? (...)” (in: *Werke*, Ak. T. 9, p. 25).

¹⁸ Salientando até mais as *virtudes* (*aretai*) como *exercício realista* nas morais concretas e a título de *artes* ou *técnicas* de realização mediadoras da ação, do que os valores (*áxiói*), ainda tal outra nomenclatura para os *fins* (*teloi*), como se bastasse conhecer os fins ideais para os cumprir... Vide nossa reflexão: Carlos H. do C. Silva, “A Ilusão Moral do Pensar e a Lição Esquecida da *Aretê*”, (elaborado em 1994) in: *Gepolis* (Revista de Filosofia e Cidadania), n.º 5, Sem. verão (1998), pp. 13-24; também *idem*, “Moralidade das virtudes ou harmonização ética? – Da *aretologia* retórica a uma prática da *vis animae*”, (a propósito do tema «Meditação sobre as Virtudes», num *Encontro do Advento*, a convite da Prof.^a Isabel Allegro, organizado pelo Graal, na Golegã, em 4 de dezembro de 2010) (a publicar).

¹⁹ Cf. a conhecida estrofe de Alberto Caeiro, em «Guardador de Rebanhos», xxiv: “...O essencial é saber ver, / Saber ver sem estar a pensar, / Saber ver quando se vê, / E nem pensar quando se vê/ Nem ver quando se pensa.// Mas isso (tristes de nós que trazemos a alma vestida!)/ Isso exige um estudo profundo./ Uma aprendizagem de desaprender /(...)” (in: F. Pessoa, *Obra Poética*, ed. cit., p. 217). Trata-se de não confundir esta lúcida (vidente) *inteligência* sensibilíssima com as formas lentas e pretéritas do *conhecimento*, na destrinça tantas vezes dilucidada

senão a do forçoso elemento ligador e também de discernimento (como a *phrónesis*), que na tradição da civilização cristã se diz pelo Amor?²⁰

A questão não é “romântica” nem subjetiva, mas implica o que a *transcendência* de tal instância espiritual assim constitua no homem e na sociedade (como comunidade)²¹, no sentido da espontaneidade do *dom de si*, da *gratuidade* e da imprevisibilidade do próprio *Espírito*, assim sinónimo de *liberdade*, *vontade*, *amor*...²² E, por isso, uma vida alinhada por esta abissal referência descentra o habitual egoísmo das “personalidades” para descobrir a sua verdadeira “essência” num diferente modo de querer, de poder, de entender e, sobretudo, de amar nesta abertura *ontológica* que catapulta da ordem do ser aparente, do universo *dóxico* da “caverna” (Platão) para uma outra sua evidência.²³

Então, do que se trata não é de mais ou diverso “conteúdo” de educação, de instrução, de conhecimentos, mantendo a mesma básica “forma”

por J. Krishnamurti, por exemplo: *The Only Revolution*, London, V. Gollancz, 1970, p. 132: “Knowledge is always the past; it can be called upon to act in the present but it limits the present. Intelligence is always in the present, and of no time.”... Vide também, *idem*, *Freedom from the Known*, London, Victor Gollancz, 1972, pp. 99 e segs. e *idem*, *The Awakening of Intelligence*, London, V. Gollancz, 1973, pp. 509 e segs.: «On Intelligence»...

²⁰ Amor como *agápe*, “fazer comunhão” e relação de *dom de si*, embora antecipado na *sabedoria* dianoética (desde Aristóteles, *Eth. Nic.*, VI, 4, 1140 a 24 e segs.) de um discernimento (cf. Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963, pp. 136 e segs.), uma tal atenção ou “cuidado” como patente na tradição monástica. Cf. por exemplo: García M. Colombás, O.S.B., *El Monacato Primitivo*, Madrid, B.A.C., 19982, pp. 535 e segs.: «La ascensión espiritual – El amor de Dios y la imitación de Cristo.»

²¹ Tendo em conta a célebre destrinça entre “sociedade” e “comunidade” feita por Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, (1887), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979. Outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. Silva, «Chamamento cristão à comunhão – Da comunicação pessoal à participação espiritual», in *Itinerarium*, LVII (2011), pp. 3-51.

²² Como até etiologicamente se poderia reconstituir: cf. Marie E. Isaacs, *The Concept of Spirit, A Study of Pneuma in Hellenistic Judaism and its Bearing on the New Testament*, London, Heythrop Monographs, 1976, sobretudo pp. 70 e segs.

²³ Cf. Platão, *Rep.* VII, 514 a e segs.; mas também Álvaro de Campos, em que no «Ultimatum», já referido e a propósito da “Lei de Malthus da Sensibilidade”, proclama na «intervenção cirúrgica anticristã» o que designa por: “Abolição do Dogma da Personalidade – Isto é de termos uma Personalidade “separada” das dos outros. É uma ficção teológica. A personalidade de cada um de nós é composta (como o sabe a psicologia moderna, sobretudo desde a maior atenção dada à sociologia) do cruzamento social com as “personalidades” dos outros (...). Para o autossentimento cristão o homem mais perfeito é o que com mais verdade possa dizer “eu sou eu”; para a ciência, o homem mais perfeito é o que com mais justiça possa dizer “eu sou todos os outros.” (in: F. Pessoa, *Obras em Prosa*, ed. cit., p. 517).

de estar, nem de ornar de valores uma moral que nem por isso deixará de poder ser ou formal ou farisaica, sem tocar a radical *epistrophé* (ou a conversão), virando a atenção essencial (na *metanoia*) para algo de diferente.²⁴ De facto, assim como o conhecimento na sua finita discursividade tem um adequado uso e não é conforme para pensar as questões essenciais da vida, nem serve de traço de união com Deus, assim também os valores ao hipostasiarem pontos de vista “absolutos” sobre a ação manifestam a sua *relatividade subjetiva* e acabam por confundir a *ordem da posse ou do ter*, com o *plano do ser* reduzindo este a uma sempre dada onticidade. (Cf. Heidegger, *Brief über den »Humanismus«...*).

Valerá a pena recordar uma exemplar página de Heidegger de crítica à filosofia axiológica:

“O pensar contra os valores (gegen «die Werte») não afirma que tudo aquilo que se declara como «valores», a «Cultura», a «Arte», a «Ciência», a «dignidade do homem» («Meschenwürde»), «Mundo» e «Deus», seja sem valor (Wertlos). Ao contrário, importa, afinal, reconhecer que, justamente pela caracterização de algo como «valor», rouba-se a dignidade do que assim é valorizado. Isto quer dizer: ao avaliar algo como valor (durch die Einschätzung von etwas als Wert), o valorado é apenas avaliado como objeto de avaliação (als Gegenstand für die Schätzung des Menschen zugelassen) por parte do homem. Mas o que é algo em seu ser, não se esgota na sua objetividade (in seiner Gegenständigkeit) e, sobretudo, de modo algum então, quando a objetividade tenha o caráter de valor. Todo o valorar, mesmo onde é um valorar positivamente, é uma subjetivação. (Alles Werten ist, auch wo es positiv wertet, eine Subjektivierung.) O (valorar) não deixa o ente ser (lässt das Seiende nicht: sein), mas todo o valorar deixa apenas valer o ente como objeto (das Werten lässt das Seiende lediglich als das Objekt) do seu operar. O esdrúxulo (absonderliche) empenho em demonstrar a objetividade dos valores, não sabe o que faz. Quando se proclama «Deus» como «o valor supremo», isto significa uma degradação (eine Herabsetzung) da essência de Deus. O pensar através de valores é, aqui, e em qualquer outra situação, a maior blasfêmia que se pode pensar em face do ser. (Das Denken in Werten ist hier und sonst die grösste Blasphemie, die sich dem Sein gegenüber denken lässt). Pensar contra os valores não significa, portanto, propagar que o ente é destituído de valor e que é sem importância

²⁴ Cf. ainda Platão, *Rep.* VII, 518 a e segs., sobretudo 518 d, sobre a “conversão” do olhar na pedagogia como *stréphein* ou *metánoia*... Lembre-se o contundente repto de Raoul Vaneighem, *Avertissement aux écoliers et lycéens*, Paris, Éd. Mille et une nuits, 1995 e *vide* ainda denúncia do modelo «empresarial» da escola e da educação em Christian Laval, «La réforme managériale et sécuritaire de l'école», in: Roland Gori, Barbara Cassin, Christiane Laval, (dirs.), *L'Appel des appels – Pour une insurrection des consciences*, ed. cit., pp. 153-168.

(die Wertlosigkeit und Nichtigkeit des Seienden...); mas antes, trazer diante do pensar a clareira da verdade do ser (die Lichtung der Wahrheit des Seins vor das Denken bringen) contra a subjetivação do ente em simples objeto.”²⁵

Aliás, a crítica aos Valores e à Razão moderna está, outrossim, feita²⁶ e, em nosso entender, parece plenamente certa, quando denuncia o essencial “esquecimento do ser”, ou seja, se reconhece uma forma de poder, de desejo ou ânsia, de ignorância desta presença...²⁷ na base do que se chama civilização, mas tem essa marca *prometeica* de usurpação viciosa, ou mesmo a não menos viciosa marca ética de uma *justificação hermenêutica* (cf. Platão, *Prot.*, 320c)²⁸. Os grandes *mitemas*, como as grandes Ideias da filosofia da Cultura evidenciam o que é este “plano de César” que não se deve confundir com “o que é de Deus” (cf. Mt 22, 21)²⁹ – dimensão esta que não deve ser posta em analogia e extensão daquela no que será até tal “materialismo espiritual” (Chögyam Trungpa) dos valores, mas reconhecida na *diferença ontológica*, no sinal de *transcendência* que a própria religião, como *Revelação*, ou que a filosofia como interpelação *diferencial* testemunha.³⁰

Não quer isto dizer uma “solução religiosa” para a crise atual, no que poderia ser ainda um último recurso depois de esgotadas várias filosofias

²⁵ Cf. M. Heidegger, «Brief über den Humanismus», in *idem*, *Platons Lehre von der Wahrheit*, mit einem *Brief über den »Humanismus«*, Bern, Francke V., 1947, reed. 1954, pp. 99-100. (Usámos na citação no corpo do texto a tradução portuguesa de António José Brandão (Lisboa, Guimarães Ed., 1980, pp. 97-98, com alterações nossas.)

²⁶ Vide também várias referências na perspectiva de José Barata-Moura, “Sobre o tópicos: a formação em valores”, in: *Arquipélago, Série Filosofia*, n.º 8, (2007), pp. 89-142, ainda na crítica a Max Scheler a René Le Senne, a Lotze...

²⁷ Ainda M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer, 1958², p. 15: „...in der Vergessenheit bleibt und dies so entschieden, daß die Vergessenheit des Seins, die selber in die Vergessenheit fällt, der unbekannte, aber ständige Anstoß für das metaphysische Fragen ist.“

²⁸ Tenha-se presente a lição filosófica do mito de Prometeu, tal como refletida por Platão, *Prot.*, 320c e segs. Vide, a propósito, Jacqueline Duchemin, *Prométhée, Histoire du Mythe, de ses Origines orientales à ses Incarnations modernes*, Paris, Belles Lettres, 1974.

²⁹ Já desde os Poemas homéricos e de toda a tradição “aristocrática” (ao arripio das religiosidades místicas e das formas *demiúrgicas*...), cf. Félix Buffière, *Les mythes d’Homère et la pensée grecque*, Paris, Belles Lettres, 1956, pp. 323 e segs. E compare-se contra o agostinianismo “régio” da doutrina do *duplo gládio*, e do cesaro-papismo da Alta Idade Média, o lema bíblico em Mt 22, 21: ‘*apódote oún tà Kaísaros Kaísari kai tà toû theoû tòi theôi*’ [trad. Vulg.: «*Reddite ergo, quae sunt Caesaris, Caesari, et, quae sunt Dei, Deo.*»].

³⁰ Cf. Chögyam Trungpa, *Cutting Through Spiritual Materialism*, Berkeley, Shambhala, 1973, pp. 13 e segs. A verdadeira espiritualidade supõe, outrossim, um regime de *encarnação*, como tão bem vincado, por exemplo, no realismo cristão de P. Teilhard de Chardin, por exemplo, «La mystique de la science», in *idem*, *L’énergie humaine*, Paris, Seuil, 1962, 203-223.

da Cultura (semióticas e da linguagem, das ideologias políticas e da ética... agora desse dito “retorno do religioso”...), outrossim que se compreende até na dialética extremada entre *tolerância* pós-moderna e *neo-fundamentalismos* fanáticos ou ultraconservadores, que a linguagem das instituições pretenda ser o derradeiro baluarte axiológico da civilização.³¹ Porém, nem isso logra retomar a transcendência e o sentido de uma libertação de consciência – única *revolução interior* (J. Krishnamurti) – perante o dito descabro contemporâneo, mas que virá já desde a perene ilusão do mundo *dóxico* e da falsa moral colocada neste nível “ôntico” de salvar as aparências...³²

A perspetiva *histórica* (na sua mesma ilusão...) evoca crise após crise, períodos de prosperidade e outros de guerras e declínio, como se até houvesse ciclicidades e ritmos económicos e sociais assim determináveis, sempre com a expectativa de uma síntese de compreensão e que possa servir para acudir à situação.³³ No entanto, o que se constata nesse mesmo olhar retroativo é a lição de uma certa “repetição” da mesma incapacidade do homem jogado pelas circunstâncias e jogado por si mesmo (qual nietzscheano “eterno retorno do mesmo”: *Die ewige Wiederkehr des Gleichen*), em que, quando muito, se distinguirá quem aparentemente vence ou quem é vencido.³⁴ Observação, pois, das forças “maquiavélicas” de um outro dinamismo do concreto em

³¹ Cf. Ana Luisa Janeira, António Carlos Carvalho, Carlos João Correia, José Augusto Mourão, *O Regresso do Sagrado*, Lisboa, Livros e Leituras, 1998; também Jacques Derrida, Gianni Vattimo, *eta lii, La Religion*, Paris/ Roma, Seuil/ Laterza, 1996; e tenha-se presente a lição de Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde, Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 26 e segs.

³² Sobre tal libertação da consciência, cf. ainda J. Krishnamurti, *The Only Revolution*, ed. cit., p. 155: “Intelligence is not discernment and judgment or critical evaluation. Intelligence is the seeing of what is. The what is is constantly changing, and when the seeing is anchored in the past, the intelligence of seeing ceases. Then the dead weight of memory dictates the action and not the intelligence of perception. Meditation is the seeing of all this at a glance.”

³³ Cf., entre outros, Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 143 e segs. Vide também num contexto «ecológico», William Grossin, *Pour une science des temps – Introduction à l'écologie temporelle*, Toulouse, Éd. Octares, 1996, pp. 145 e segs.: «La composition d'une équation temporelle» e pp. 157 e segs.: «Cadres et milieux temporels malsains de la société industrielle mécanisée».

³⁴ Cf. Nietzsche e a reflexão heideggeriana sobre o *niilismo europeu*... Cf. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, Pfullingen, G. Neske, 19612, pp. 7 e segs.: »Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht«, e pp. 31 e segs.: »Der europäischen Nihilismus«... Tenham-se presentes também as posições de O. Spengler, de A. Toynbee, etc. Vide também, entre outros, Guy Beaujouan, « Le temps historique – Les suggestions de l'économiste et du géophysicien », in Charles Samaran, (dir.), *L'Histoire et ses méthodes*, («Encyclopédie de la Pléiade»), Paris, Gallimard, 1973, pp. 52-67.

que há também pulsões negativas e entropia que impede uma “apolínea” orientação... (cf. Michel de Certeau, *Histoire et Psychanalyse...*)³⁵.

E de que servirá “branquearem-se” tais ímpetos dominadores, tais básicas ganâncias do económico, com o verniz de uma “ética empresarial”, com um vocabulário que traduza eufemisticamente a *ambição*, ou a *inveja* (vícios assim capitais!...), pelo “empreendedorismo” ou pela “competitividade”...? E julga-se *compreender* e, mais do que isso, *poder intervir* na situação, por um tal conhecimento decaído ao nível das ciências do *estatístico*, de informes globais, longe da lúcida atenção ao *hic et nunc* com que se tange o real?³⁶ O *realismo evangélico*, também da autêntica caridade cristã, é sinal desta outra via que atende ao que há de mais pessoal na verdade de cada caso, descobrindo nesta dimensão a *universalidade profética* de tal *mutação de consciência*. E é, assim exemplo de uma outra franqueza (*parrhesia*, Thomas Merton) em não dever pactuar com os interesses mundanos *chamando as coisas* e tais situações *pelos seus nomes*.³⁷

E, se é certo que esta interpelação radical tem *mediações ainda pedagógicas*, por exemplo numa *doutrina social* da Igreja católica que restaria aprofundar,³⁸ também é certo que a *mutação civilizacional* vem pôr novas interpelações que

³⁵ Cf. Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, 1987, pp. 85 e segs.

³⁶ Seria de lembrar um texto de F. Pessoa, («Nota preliminar» a *Mensagem*, na ed. de M.^a Aliete Galhoz, ed. cit., p. 69) sobre os diferentes níveis de leitura dos símbolos, em que salienta que *compreender* nunca é equivalente a uma explicação...: “...a *compreensão*, entendendo por esta palavra o conhecimento de outras matérias, que permitam que o símbolo seja iluminado por várias luzes, relacionado com vários outros símbolos, pois que, no fundo, é tudo o mesmo. Não direi *erudição*, como poderia ter dito, pois a *erudição* é uma soma; nem direi *cultura*, pois a *cultura* é uma síntese; e a *compreensão* é uma vida.” Sobre as limitações analíticas e estatísticas de um outro pretensão saber, vide referências em nosso estudo: Carlos H. do C. Silva, «Epistemologia(s) – conhecimento científico e sua (in-)diferença», in José Miguel Sardica e Jorge Fazenda Lourenço. (coord.), *Cultura e Conflito, – Culturas da Cidadania, Conflitos Epistemológicos*, vol. 3 (de «Conhecer a FCH, Conferências Multidisciplinares»), Lisboa, Univ. Católica Ed., 2007, pp. 99-126.

³⁷ Cf. Thomas Merton, *The New Man*, Wellwood, Burns & Oates, 1962 e reed. 1991, pp. 49 e segs.: «Free Speech [*Parrhesia*]», no eco da *veracidade evangélica*: cf. Mt 5, 37. Vide outras referências e reflexão nossa: Carlos H. do C. Silva, «Libertação da Palavra – Do *incrível* e do *incomunicável*», in José M. Silva Rosa e J. Paulo Serra, (orgs.), *Da fé na Comunicação à comunicação da Fé*, Covilhã, Univ. da Beira Interior, 2005, pp. 145-262.

³⁸ Vide Conselho «Justiça e Paz», *Compêndio de Doutrina Social da Igreja*, Lisboa, Ed. Principia, 2006. Cf. também discussão em vários estudos em: Philip Booth, (ed.), *Catholic Social Teaching and the Market Economy*, London, The Institute of Economic Affairs, 2007.

não podem já ser respondidas ao nível “reativo” de uma cultura livresca e literária de um vago humanismo moral.³⁹

São *novos quadros científicos* que fazem o homem sentir de novo aquela desproporção que Pascal caracterizava como “entre infinitos”, quer pelas novas escalas do *cósmico*, quer pelo diferente paradigma conjetural, descontínuo e “quântico”, ainda de *caráter holístico* e virtual.⁴⁰ Métricas que tornam quase ridículos, se não socialmente trágicos e altamente injustos, os problemas da “crise do mercado”, da Europa ou deste ou daquele provinciano vegetar assim pensando.⁴¹ As profundas questões ligam-se hoje com as possibilidades terrenas do viver, com a ecologia e a demografia, com a alimentação e a habitação, com os desígnios do sentir e da comunidade..., numa perspetiva também de uma “política técnica” ou que traga o *rigor do número* para a “cidade” assim platonicamente inspirada (porém sem um idealismo totalitário).⁴²

Numa palavra, nem sequer uma crise de “ser”, mas – antes do mais – desta desatenção ao *estar* e às possibilidades de uma forma *diferencial* de tornar presente ainda que na escala miniatural (como em Ernst Friedrich Schumacher, *Small is Beautiful...*)⁴³ “soluções” que não passam, nem pela

³⁹ Cf. *supra* nota 6. Vide também Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future, Consequences of the Biotechnology Revolution*, N.Y., Farrar, Straus & Giroux, 2002 e cf. ainda Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur, Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt-a.-M., Suhrkamp V., 2001...

⁴⁰ Cf. B. Pascal, *Pensées*, ed. Brunschvicg 72; ed. Lafuma, 199: «Disproportion de l'homme»...: «Qu'est-ce qu'un homme, dans l'infini ?...». Vide Edgar Morin, *Humanité de l'humanité, – L'identité humaine*, Paris, Seuil, 2001; Id., *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Seuil, 2005,...

⁴¹ Reporta F. Pessoa, sobre o «Ultimatum», que Álvaro de Campos lhe disse: «Esta guerra (de 1918) é a guerra dos pigmeus menores contra os pigmeus maiores. O tempo mostrará quais são os maiores e quais os menores (...). Já chegou a era da engenharia física (...), mas a era da engenharia mental ainda está distante. Mostra como temos regredido da civilização grega e romana (...)» (in: *Obras em Prosa*, ed. cit., pp. 161-162).

⁴² Cf. entre outros, Alain Badiou, *Logiques des mondes, L'être et l'événement*, 2, Paris, Seuil, 2006, pp. 109 e segs.: «Grande Logique, 1»... Tenham-se, porém, presentes as reflexões de Bernard Stiegler, *La technique et le temps*, t. 1: *La faute d'Épiméthée*, Paris, Galilée, 1994, pp. 164 e segs.; e vide também Id. *La technique et le temps*, t. 2: *La désorientation*, Paris, Galilée, 1996, sobretudo pp. 119 e segs.

⁴³ Cf. Ernst Friedrich Schumacher, *Small is Beautiful, A study of economics as if people mattered*, (1973), N.Y., Harper, 1982..., não esquecendo outras perspetivas alternativas ou contrasistema, sejam as do *micro-crédito*, de Menlo Smith, sejam as do “banco do tempo” do Projeto Graal, etc., etc. Vide também as utopias do “triunfo do capital” em Alain Minc, *La Grande Illusion*, Paris, Grasset, 1989; Idem, *L'argent fou*, Paris, Bernard Grasset, 1990. Cf. ainda Pierre Legendre, *Dominium Mundi, L'Empire du Management*, Paris, Fayard/Mille et une nuits, 2007.

invenção de valores (que desmentem as próprias estruturas arquetípicas do realizável...), nem pelo desenvolvimento do conhecimento que visa apenas o *interesse* (cf. Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse...*)⁴⁴, distraindo do essencial. No dom de tal *disponibilidade* para o gratuito, a bondade e a beleza, poder-se-á fruir a *atenção* libertadora e o que, assim, pode constituir a pedagogia *crítica* que é apelo da “transformação espiritual” do homem (Lanza del Vasto).⁴⁵

É hora de tal revolução...; não de continuar sob a tutela de autoproclamados monarcas, nem de ressentidas utópicas ditaduras do proletariado, mas também sem o calculismo medíocre do mercantilismo liberal ou mesmo de *soit disant* mediocracias de interesses de um cego regime de vaidades e prerrogativas neo-hedónicas. Nada disto, senão a escala do sábio “tanto quanto basta”, – porventura num sadio viver despojado –, numa básica e justíssima *suficiência social* (provavelmente no futuro já não referida ao *trabalho*, menos ao *emprego* ou à *função...*),⁴⁶ quicá inspirada no “laboratório de alma” e arte de viver que foram as raízes monásticas e beneditinas do Ocidente,⁴⁷ mas agora na tecnologia mais neutral, política ou “literariamente” falando, e que permite a *regra* mais sagaz, também da *Natureza* que fez cada um com determinadas características e carências próprias numa tal

⁴⁴ Cf. Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt-a.-M., Suhrkamp V., 1968.

⁴⁵ Uma *transformação*, antes do mais por um regresso à verdade e simplicidade de vida: Cf. Lanza del Vasto, *Principes et préceptes du retour à l'évidence*, (1945), Paris, Denoël-Gonthier, 1979, pp. 143 e segs.; P. Teilhard de Chardin, *Le Milieu divin, Essai de vie intérieure*, Paris, Seuil, 1957. Vide também as meditações de Thomas Merton, *Love and Living*, London, Sheldon Pr., 1979; e Marcel Légaut, *Devenir soi, et rechercher le sens de sa propre vie*, Paris, Cerf, 2006.

⁴⁶ Não se tem suficientemente equacionado o impacto que as “novas tecnologias” cibernéticas têm sobre a base da força do trabalho. Futuramente não haverá empregos que acolham demograficamente todas as potenciais funções de ocupação e menos ainda de justificar em termos sociais uma razão de sobrevivência. Não se trata tão só da *sociedade do lazer*, mas da necessidade de encontrar *outra base económica de manutenção social* que seja independente do princípio do trabalho. Cf. ainda Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago/ London, Univ. of Chicago Pr., 1958, pp. 79 e segs. (sobre «Labour...»). Quanto a um diferente valor do *trabalho* (ainda como *opus...*), já no âmbito da *realização* “poiética” e espiritual do homem, cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. Silva, «Do valor espiritual do trabalho em S. Bento de Núrcia», (Conferência, XV Centenário de S. Bento, Guimarães, 19/6/81), in *Revista de Guimarães*, XCI, Jan./Dez. (1981), pp. 284-339.

⁴⁷ Tradição beneditina tipificada, depois, pelo lema *ora et labora...* Vide outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. Silva, «A ascense na espiritualidade de S. Bento de Núrcia – Do valor rítmico da vida monástica segundo a *Regula*», in *Didaskalia*, X, (1980), pp.363-372.

variedade (tipológica) que exige a ciência *desse concreto até à própria possibilidade*, hoje tecnicamente viável, *de soluções que cheguem ao nível do individual*.⁴⁸ Ser diverso, como a mãe Natureza dispõe, até este possível e sábio descobrir-se na *individuação* e superando o plano das simples necessidades básicas dessa *nature-nurture* no que é, outrossim, o único plano de uma universalidade que diverge de situações globais ou igualitárias e propõe, em cada caso (ou mónada), o universo mesmo de possibilidades criativas, de liberdade e iniciativa: numa palavra uma abertura da matriz *tecnológica* ao que a tradição refere como “reino” *espiritual*.⁴⁹

Concluindo estas notas e, uma vez que o pretexto do presente Colóquio, é também a obra do pensador jesuíta, Bernard Lonergan, poderia considerar-se no seu *Insight* “sobre o *insight*” um exemplo da multiplicação de propósitos filosóficos, um desdobramento, afinal *reflexivo*, que deveria estar sujeito à incompletude formalmente demonstrada pelo teorema de Gödel, mas em que o trabalho intelectual parece pretender pela *explicação de âmbito total* encontrar a completa inteligibilidade (ainda na herança hegeliana).⁵⁰ Como noutras obras do mesmo género, o sistema arrisca-se a *reduzir a vida* e o que nela haja de outras reais possibilidades de ser, sem sequer se atender

⁴⁸ Vide as reflexões de Alain Badiou, *L'être et l'événement*, Paris, Seuil, 1988, pp. 193 e segs.: «L'événement: Histoire et ultraun»... e de Clément Rosset, *L'objet singulier*, Paris, Minuit, 1979, pp. 33 e segs.

⁴⁹ Entre outros, Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature, The Spiritual Crisis in Modern Man*, London/ Boston/ Sydney..., Mandala/ Unwin, 1990 e vide J. Krishnamurti, *On Nature and the Environment*, N.Y., Harper Collins Ed., 1991. Vide ainda Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, pp. 321 e segs.; outras referências em nossos estudos: Carlos H. do C. Silva, “As Artes e as Confluências Interculturais ou, Destarte, A Diferença de Jeito Civilizacional”, in: Mário Ferreira Lages e Artur Teodoro de Matos, (coord.), *Portugal – Percursos de Interculturalidade – Desafios à Identidade*, vol. IV, Lisboa, Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural (ACIDI, I.P.) / Cep-Cep, 2008, pp. 155-290; e vide *supra* nota 6.

⁵⁰ Cf. Bernard Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding*, London, 1957 e reed. in: «Collected Works of B. Lonergan», Toronto/ Buffalo/ London, Univ. of Toronto Pr., 1992, p. 5 (Preface): “*Insight is both a priori and synthetic (...). It seems to follow that insight into insight will yield a synthetic and a priori account of the full range of synthetic a priori components in our cognitional activity.*” Lonergan coloca esta sua perspectiva sintética numa “ultrapassagem” dos ‘limites formais’ do próprio teorema de Gödel, salvando o seu *insight* sobre o *insight* da possível crítica que ora aludimos: “*Now let us go beyond Gödel's theorem, not in the direction of greater abstractness, but in the direction of greater concreteness...*” – remetendo do que lembra como *pensée pensée* para o âmbito da *pensée pensante*..., depois “unificadas” na mesma estrutura da *noêsis* assim considerada. (cf. *ibidem*, pp. 19-20).

- nesse pensar tudo - que se pense, então, “de todas as maneiras”.⁵¹ Em Lonergan, como em Arthur O. Lovejoy, de algum modo em Ernst Cassirer ou em Eric Voegelin..., mas também no nosso Leonardo Coimbra...,⁵² encontram-se “pinturas” muito vastas, representações mentais pretensamente exaustivas, porventura a desejarem ser não apenas convincentes (argumentativamente) mas fórmulas “felizes” e, no entanto, como ainda em *Insight* o que se assegura é esse constante *dispositivo* “intuitivo” aplicado sempre de acordo com o temário convencional e habitual da cultura intelectual.⁵³ Um automovente mental um “automóvel” filosófico que não discerne a paisagem por onde não haja a avenida sua obrigatória... como acontece hoje nas Ciências Humanas, na Economia, como nas Axiologias e outras mediocres normatividades de estrada.

Nos antípodas do que René Guénon requereria para a Metafísica como uma iluminação supramental,⁵⁴ salvaguardando o clássico sentido de uma noese não racional, uma *theoría*, o *Insight* (declinando de *intuição* para mera *introspeção*...) é ainda a pretensão de um ver a visão, para quem seja assim “cego” e ouse dissertar sobre as cores... Enquanto outra crítica consciência do mundo moderno e justamente desta *racionalização* dominante permite,

⁵¹ Cf. Álvaro de Campos, «Passagem das Horas»: “Sentir tudo de todas as maneiras,/ Viver tudo de todos os lados,/ Ser a mesma coisa de todos os modos possíveis ao mesmo tempo,/ Realizar em si toda a humanidade de todos os momentos/ Num só momento difuso, profuso, completo e longínquo.”, (em F. Pessoa, *Obra Poética*, ed. cit., pp. 344 e vide também p. 347).

⁵² São apenas alguns exemplos de tal “hipertrofia intelectual” num tudo desejar percorrer pelo pensamento (mas sempre do *mesmo modo*)... Cf. Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being, A Study of the History of an Idea*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Pr., 1936 e reed.; Eric Voegelin, *Order and History*, Baton Rouge/ London, Louisiana State Univ. Pr., 1958 e segs., 5 vols.; Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin, Bruno Cassirer, 1921-29, 3 vols.; para já não mencionar Georges Gusdorf, *Les sciences humaines et la conscience occidentale*, Paris, Payot, 1966 e segs., 12 vols.; Christian Godin, *La Totalité*, Seyssel, Éd. Champ Vallon, 1997 e segs., 6 vols.... - sempre numa perspectiva ‘hegeliana’ ou de ambição de sistema evolutivo, como ainda em Leonardo Coimbra, *Criacionismo (Esboço de um Sistema Filosófico)*, (in *Obras de L. C.*, Porto, Lello & Irmão, 1983, vol. I, pp. 1 e segs.).

⁵³ Vide Bernard Lonergan, *Insight*, ed. cit., pp. 57 e segs.: «Heuristic Structures of Empirical Method»... Desse proceder “mecânico” do conhecimento em Lonergan poderá ser exemplo a ‘unidimensional’ reflexão em *Insight*, ed. cit., pp. 624 e segs. sobre «The Notion of Value», pela convencionalidade do tratamento assim “obrigatório” no âmbito de «The Possibility of Ethics», (c. 18, pp. 618 e segs.); quando define o valor como o “objeto de uma possível escolha racional” em analogia com o *finalismo* do bem.

⁵⁴ Cf. René Guénon, *La Métaphysique orientale*, Paris. Éd. Traditionnelles, 1979 reed., p. 11: «La science est la connaissance rationnelle. Discursive, toujours indirecte, une connaissance par reflet; la métaphysique est la connaissance suprarrationnelle, intuitive et immédiate.»

como ainda em Heidegger, reconhecer que a crise hodierna advém sobretudo como reação dialética contra um pensar assim *longe da vida*.⁵⁵

A verdadeira lição do *intuitivo*⁵⁶ será, não a do conhecimento (*Insight as knowledge*), nem da dialética em onticidades científicas e éticas, mas de uma consciência que liberte da *tiranía do pensamento*, das suas vãs formalidades, das posições morais da “caverna” em que, afinal, nos prende.⁵⁷ Uma tal “casa comum” em que nos querem a todos reduzir, julgando que esse cárcere de ilusão o seja menos por ter os confortos da cultura ou pior ainda um consolo religioso, fazendo do conhecimento e dos valores como se o “ar condicionado” ou a “música de fundo”, não contribui senão para mor escravidão humana.

Por conseguinte, a crise é “de trazer por casa”, deste mundo materialista e abstrato de valores económicos e da geral “prostituição” da cultura, inclusive da moral e da religião, numa miragem de que ter disto conhecimento seja uma solução, quando a atitude sempre libertadora advém do *dom* da pura *consciência*.⁵⁸

⁵⁵ Cf. Martin Heidegger, por exemplo em: «Die Zeit des Weltbides», in *Holzwege*, Frankfurt-a.-M., V. Klostermann, 1950, pp. 69-104. Ter ainda presente a problemática derivada de *idem*, «Die Frage nach der Technik», in *Vorträge und Aufsätze*, t. I, Pfullingen, G. Neske, 1967, pp. 5-36; cf. Também Jean-Philippe Milet, *L'absolu technique – Heidegger et la question de la technique*, Paris, Éd. Kimé, 2000, pp. 85 *et passim*.

⁵⁶ Pois de *intuição* se trata... Cf. sobre a semântica também de *insight* o nosso estudo: Carlos H. do C. Silva, «Sob o signo da Intuição – Esclarecimentos etimológicos da noção», in Mário Simões, Mário Resende e Sandra Gonçalves, (orgs.), *Psicologia da Consciência – Pesquisa e Reflexão em Psicologia Transpessoal*, Lisboa/ Porto/ Coimbra, Lidel ed., 2003, pp. 206-216.

⁵⁷ *Tiranía do pensamento*, como já considerado por J. Krishnamurti, *Freedom from the Known*, ed. cit., pp. 49 e segs.

⁵⁸ Consciência ainda como *awareness*, Vide ainda J. Krishnamurti, *Truth and Actuality*, London, Victor Gollancz, 1977, pp. 86 *et passim*; ou um “éveil” sapiencial... tal o sugerimos ainda em Carlos H. do C. Silva, «Das Memórias da Sabedoria a uma Sapiência diferencial», (Conferência inaugural no Colóquio «Memória e Sabedoria», org. pelo Centro de Estudos Clássicos e Centro de Estudos Comparatistas da Fac. de Letras da Univ. de Lisboa, em 9-11 de dez. de 2009.)

Os Valores não são Mentira!

MENDO CASTRO HENRIQUES

*“Penso que através dos valores atingimos
algo de verdadeiro sobre a moral”.¹*

Bernard Lonergan

*“A relação ética não se insere numa relação prévia de conhecimento.
É fundamento e não superestrutura.”²*

Emmanuel Lévinas

I.

I.1.A “crise de valores”

Apresentando-se a cultura sempre dividida perante dilemas morais, a própria variedade de propostas para exprimir preferências e indicar rumos de ação dificulta a articulação conceptual das nossas opções. Vivemos em sociedades plurais. Falamos várias línguas, existem muitas formas e artes de vestuário, moda, gastronomia, *hobbies* e lazes. Há um pluralismo legítimo de modos de saber: senso comum, ciência, arte, filosofia e teologia. Há um pluralismo social de jovens e adultos, homens e mulheres, de assunção do género, de urbanos e rurais. Estamos acostumados a uma ampla variedade de atribuição de significados e valores e a uma diversidade de gostos e estilos de vida. E toda esta diversidade é quase sempre avaliada em termos de meras preferências pessoais.

No passado, talvez tenhamos sido exortados a ser virtuosos, pacientes, bondosos, tolerantes, e justos; ou, talvez ao contrário, a ser oportunos,

¹ Bernard Lonergan, *Philosophical and Theological Papers*, 1965-1980, Collected Works, Vol.17, Toronto University Press, “Horizons”, p. 29.

² Emmanuel Lévinas, *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa, Instituto Piaget, 1980, p. 211.

espertos e gananciosos. Os *media* encorajam-nos a procurar felicidade e sucesso, mesmo à custa dos outros. Ouvimos gritar “Faz isto!” “Não faças isso!”. Escutamos “Olha as consequências”, “O fim justifica os meios!”. Ou então, “Segue regras e as regras ajudam-te!”. Uns sussurram, “Segue a tua consciência e esquece as regras!”. Para outros “a única regra é amar; depois, faz o que quiseres!”. É previsível que fiquemos confusos ao encarar todos estes preceitos e sem saber como avaliar os procedimentos, próprios e alheios, pessoais e institucionais.

A perplexidade é o primeiro resultado de uma cultura complexa. Pertence ao passado a cultura homogênea com uma linguagem única, um conjunto de crenças e valores, um sistema político estável, uma comunicação monopolista. A cultura contemporânea é pluralista, incorporando influências de muitas religiões, códigos, filosofias e sistemas sociais. O clima moral é moldado por sistemas diversos, e interpretado por abordagens pragmatistas, consequentialistas, emotivistas, racionalistas, relativistas, desconstrucionistas, axiologistas e outros. Nenhuma destas teorias recolhe aceitação geral, e todas deixam a sua marca ao apontar para direções diferentes. Serão estas teorias incomensuráveis? Serão os princípios das éticas incompatíveis? Ou existirá um terreno no qual possamos dialogar e até mesmo chegar a um acordo e ter um objetivo comum?³

A questão que se coloca é a seguinte: poderá este mesmo pluralismo ser aplicado às regras, virtudes e valores morais? Pode-se escolher os valores como um objeto de consumo? Serão as alternativas bom / mau, virtude / vício, correto / incorreto, de escolha tão livre quanto as escolhas entre bens particulares? Poderá o legítimo pluralismo das culturas ser alargado aos valores? Será a ética apenas um menu de posições equivalentes? Ou o pluralismo torna-se ilegítimo ao ser aplicado a valores? Creio serem questões que apenas podem ser respondidas a partir de uma ética do reconhecimento, quando o foco da reflexão moral se desloca do eu normativo para a relação com o outro.

Sabemos como as pessoas atuam por apetite, emoção, desejo, e ambição, mas também por obrigação moral, por dever, por imperativo de consciência. Sabemos do abismo estranho entre o mundo ideal dos valores e o mundo real das atitudes. E sabemos que cada pessoa pensa e sente o seu caminho até alcançar uma solução, aconselhando-se e informando-se, testando possibilidades e consequências, experimentando e aprendendo, até finalmente reconhecer o que considera acertado, e agir em conformidade. Atinge este

³ Harry Gensler, *Ethics: A Contemporary Introduction*, London Routledge, 1998.

novo patamar porque a consciência intervém como um espaço de liberdade entre estímulos e respostas, e colocando-nos em relação com o outro.

Esta tensão entre as normas e os factos, esta tensão que é o ser, resulta de uma história onde coexistem conquistas genuínas e erros clamorosos, sistemas do passado e do presente. A possibilidade da violência, da culpa, da omissão, da inapropriação e do mal, está sempre presente. Mas no pensamento ético existe um movimento de diferenciação desde as formas compactas da lei natural, para as éticas mais exigentes da virtude, dos valores, e da liberdade até à transformação atual da ética pela primazia da relação, dos cuidados e do reconhecimento. Este movimento histórico parece apontar para uma consciência que progride para o reconhecimento do outro. O progresso reside na manifestação do sujeito moral, que aprende a decidir livremente, a agir de forma responsável, e a cuidar do outro, quando o eu deixa de ser o centro da realidade.

Voltemos às citações que servem de introito a este artigo, é verdade que no cerne das teorias éticas estão os valores. Mas para sabermos se tais teorias serão válidas ou mutuamente exclusivas; se possuem graus distintos de verdade; se ostentam um progresso ou declínio; se são contraditórias, contrárias ou complementares, teremos presente a recomendação de Jacques Rolland no prefácio aos últimos cursos de Lévinas que *a ética está antes e para além da ontologia* e que, mais do que a historicidade do pensamento ético, importa saber que a ética reside nas pessoas e não nos conceitos.⁴

Vamos evocar éticas da lei natural e da virtude, e éticas modernas dos sentimentos, do dever, dos valores, e da liberdade, até atingirmos a ética da relação e do cuidado como fundamento da moral. As éticas normativas estabelecem princípios, definem conceitos, fornecem explicações, propõem generalidades e atingem conclusões sobre os procedimentos humanos. Como tal, constituem um avanço sobre os pressupostos do senso comum. Ao nosso pensamento acrescentam clareza, coerência, sistema, universalidade, uniformidade, objetividade, e abrangência. Mas não nos tornam pessoas éticas.⁵

As limitações das éticas normativas revelam-se na escolha dos princípios que, tomados isoladamente, parecem insuficientes. Com uma vénia aos especialistas da história das ideias pelas generalizações aqui introduzidas,

⁴ Emmanuel Lévinas, *Deus, a morte e o tempo*. Lisboa, Almedina, 2003.

⁵ O presente artigo enquadra-se num conjunto de estudos sobre a ética. Cf. Mendo Castro Henriques, *Bernard Lonergan. Uma filosofia para o século XXI*, S. Paulo, É Realizações, 2010. Sobre o tema ver Brian Cronin, *Value Ethics, A Lonergan Perspective*, Nairobi, The Consolata Institute of Philosophy Press, 2006.

ao traçar um panorama das narrativas sobre a experiência moral, veremos adiante que têm necessariamente de ser insuficientes na medida em que resultam de um conhecimento e não de uma relação. Não basta perguntar pelo ser da vida e do mundo; é necessário experimentar que essa pergunta só ganha sentido se vier de um outro, na realidade interina e tensional em que com ele entramos em relação, e seja esse outro humano natural ou divino. Ignorar o outro no seu infinito apelo é contribuir para a corrupção e violência que resultam de totalidades falhadas.

Por outras palavras, o que define a experiência ética não são os princípios de virtude, valor, dever ou liberdade que nela se manifestam, mas sim a relação que a desencadeia; agimos a partir de apelos, mas só agimos eticamente quando escutamos o outro. Não há conhecimento que resolva a ética, mas tão só reconhecimento resultante do ser que nos interpela. Não há ética normativa que esteja à altura do acolhimento do outro, como creio estar refletido nos ensinamentos dialógicos de Platão, Tomás, Descartes, Kant, ou Lévinas. Filosofar significa levar a sério a construção do sentido que se dá no encontro com o outro.

1.2. A ética da lei natural

Neste esboço da experiência ética das pessoas como elas são, e não das alternativas abstratas da moral, a primeira tradição a destacar é a da lei natural. Temos dois conceitos a explorar: o de “lei” e o de “natureza”. A moral que se apresenta como lei, preceito, regra, ou mandamento parece simples: diz como fazer o bem e evitar o mal. Apresenta uma lista das ações a evitar e outra das ações a seguir. Age bem quem age em conformidade com essa lei natural, e mal quem prevarica e a desrespeita. É a abordagem primordial em todas as culturas e épocas da história.

A origem da lei natural pode ser apresentada por via religiosa ou racional: ambas deduzem da natureza do ser humano qual deva ser o seu comportamento. A tradição da lei natural, com regras específicas e mandamentos, é partilhada pelas religiões judaica, cristã e islâmica com origem comum no Antigo Testamento e bem assim pela sabedoria oriental. A mesma tradição pode ser reconhecida pela razão, como sucedeu com filósofos e os tragediógrafos gregos que distinguiram entre o que é justo por natureza e por convenção.⁶

⁶ Ver por todos *Ética a Nicómaco*, 1134b20 e a *Antígona* de Sófocles.

Aristóteles trouxe esta problemática ao seu estado canônico. Nas cidades gregas que possuíam constituições e sistemas de lei diversificados, os sofistas sublinharam que a variabilidade das leis significava que o comportamento reprovado num lugar poderia ser correto noutra e extraíram a conclusão relativista de que as leis são convencionais. Aristóteles estabeleceu que as leis variavam de acordo com as necessidades de cada cidade, mas que existia um critério superior: a distinção entre o justo e o injusto por natureza. O direito natural teria o mesmo valor em toda a parte; a lei natural seria imutável.⁷

Com esta noção de que há coisas erradas em si e que nenhuma lei convencional as pode tornar aceitáveis, Aristóteles reage contra o relativismo dos sofistas. Só não elabora mais a posição porque lhe interessava, sobretudo, distinguir entre virtudes e vícios. Serão os estoicos a desenvolver a ideia da lei natural como “ação de acordo com a natureza razoável” e a sintetizá-la nos princípios de *pie vivere*, *neminem laedere* e *suum cuique tribuere*. Esta tradição estoica com grande expressão no *Codex Justinianus* será assumida por escolásticos medievais, e por legistas do direito civil romano e do direito canônico.⁸

Na sociedade atual que atribui ao direito uma origem sobretudo voluntarista, e em que o exercício de poder não responde a fundamentos racionais, é relevante lembrar que foi o direito natural a inspirar textos solenes como a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, e a iniciativa do Tribunal Penal Internacional. Mesmo reduzida a alguns parágrafos, a tradição da lei natural mostra a sua pujança ao afirmar que há bem e mal humano em si mesmo, independentemente das circunstâncias e de quem os empreende.

A ética da lei natural possui uma pedagogia muito direta. A maneira simples de regular comportamentos é estabelecer listas de permissões e proibições. As instituições têm regras que esperam ver respeitadas. Às crianças ainda incapazes de discernir as razões para não violar a moral, ordena-se-lhes “Não faças isso; entenderás a razão quando cresceres!” A religião propõe os mandamentos da lei de Deus que não podem ser questionados, e cuja obediência é imperativa e sem exceções. O direito exige a conformidade a normas estabelecidas que comportam a punição do infrator, uma das motivações para fazer respeitar a lei.

⁷ *Ética a Nicómaco*, 1134b24.

⁸ *Summa Theologiae*, Prima Secundae, Q 90-94. S. Tomás de Aquino, foi o sistematizador da filosofia do direito natural ao distinguir entre Lei Eterna, Lei Divina, a Lei Natural e Lei Humana.

No clima contemporâneo, destaca-se a pretensão da lei natural em alcançar uma moralidade objetiva. Mas os seus estreitos alicerces racionais não a habilitam a lidar com a variedade transcultural nem com a procura da autenticidade. Os pontos fracos da ética da lei natural são bastante evidentes: confina-se ao comportamento externo e não atende a elementos morais tão decisivos quanto a intenção, o motivo e a liberdade, o reconhecimento e o cuidado. Como os comportamentos são exteriormente verificáveis, é tentador satisfazer-se com essas evidências. E contudo, a observância exterior das regras não revela os motivos; o hipócrita age de modo certo mas com motivos errados. Se a lei apenas exige observância externa, a vida moral será superficial e sem autenticidade.

A lei natural comporta ainda dificuldades, identificadas com o problema da falácia naturalista. Será legítimo passar do “é” da natureza para o “deve ser” da moralidade, do existir para a obrigação? De onde provêm as definições da natureza humana? Da autoridade da lei eterna em que se diz participar o ser humano? Da autoridade da razão? O que é essa “natureza” debatida por variadas correntes filosóficas? A que contributos neurológicos, biológicos e holísticos devemos atender? Serão as leis decretos arbitrários da vontade ou ditados da razão? E como equilibrar a obediência à lei com a autonomia da consciência?

Os filósofos da lei natural têm respostas diferentes para essas questões e pisam terreno firme ao afirmarem que existem atos bons ou maus em si mesmos, independentemente das convenções. Mas, apesar da tradição da lei natural ser um pilar sobretudo de doutrinas jurídicas, a ênfase nas normas negligencia a motivação, a autonomia e a aplicação de normas gerais a situações específicas. O desenvolvimento humano implica uma sensibilidade moral crescente, uma consciência autónoma, e mesmo prazer em fazer o bem, e vários outros fatores que não estão incorporados na tradição da lei natural.

1.3. Éticas da Virtude

Podemos sistematizar os dados da existência em torno da virtude, ou seja, a característica da “boa pessoa”. Em vez de uma lista de regras de comportamento e de preceitos sobre boas e más ações, é-nos proposta uma lista de virtudes a adquirir e vícios a evitar, a fim de sermos uma pessoa moral. A educação para a virtude e a disciplina ajudarão a contornar dificuldades. Pais e educadores como J.-J. Rousseau usam esta abordagem quando estimulam os educandos “a não serem egoístas”, “a controlarem-se”, “a serem

corajosos”, “a agir com maturidade”. Após uma negligência de séculos, as éticas da virtude experimentaram uma renascença em finais do século xx devido à premência da sociedade se dotar de mínimos morais.⁹

De novo, avulta a figura de Aristóteles, para o qual a ética é uma parte da política e que trata da melhor maneira de organizar a sociedade em termos de liderança, constituição, ordem e educação. A ética pergunta: como deve o indivíduo viver na cidade? Qual o melhor tipo de vida para o cidadão livre? E que fins adotar? Onde encontrar a felicidade? Que virtudes deveria praticar? Em que tipo de pessoa se deve tornar? Enquanto Sócrates e Platão focavam coragem, sabedoria, justiça e outras virtudes, de forma holística, o Aristóteles da *Ética a Nicómaco* procura o contexto específico das virtudes. Começa por definir o âmbito da ética, a noção de felicidade, o fim da existência, virtude e vício e, finalmente, as virtudes e os vícios particulares. Ao criar este sistema, Aristóteles passa do nível descritivo para um nível explicativo. A felicidade é contrastada com o prazer; a virtude é imputada ao meio termo que evita vícios por excesso e por defeito; a finalidade é diferente dos meios; a potência está relacionada com a ação.

A ética da virtude, a que Aristóteles conferiu respeitabilidade, contempla alguns aspetos ausentes da ética da lei natural: intenção, motivação e aspirações humanas. O seu foco é como formar o caráter de um certo tipo de pessoas, como orientar as suas ações, e levá-las a adquirir hábitos positivos. Não é por caso que Teofrasto, o sucessor de Aristóteles no Liceu, é o autor dos *Carateres*. Trata-se de apelar a aspirações pessoais e de apresentar papéis que merecem ser imitados. Os modelos devem inspirar adesão, os vilões devem provocar desprezo e horror. Não nascemos virtuosos, mas podemos disciplinar os sentimentos.

A ética da virtude, por outro lado, tem pontos fracos. Em primeiro lugar, não é fácil definir as virtudes porquanto há muitos comportamentos que não são um meio-termo entre o excesso e a deficiência. Depois, não basta conhecer a virtude para nos tornarmos virtuosos. O próprio Aristóteles reconhece situações em que, cedendo a fraquezas, racionalizações, omissões e paixões, sabemos a ação recomendável mas não a praticamos.¹⁰ A sua lista de virtudes, por outro lado, representa a visão muito situada do homem

⁹ Algumas obras sobre o tema: Yves R. Simon, *The Definition of Moral Virtue*, New York, Fordham University Press, 1986. Robert Bellah, et al., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, New York, Harper and Row, 1985. Donald de Marco, *The Heart of Virtue*, San Francisco, Ignatius Press, 1996. Alasdair Macintyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, 1984, p. 259.

¹⁰ *Ética a Nicómaco*, 1146b5 – 1147b17.

grego, de pendor aristocrático. Outras culturas apresentam outras listas. Não atinge uma noção clara do fundamento da obrigação moral, da liberdade, da responsabilidade pessoal, da vontade, e muito menos, do amor. Podemos questionar o princípio de que o homem “com maturidade”, o *spoudaios*, seja o critério e padrão de bondade e virtude. Podemos afirmar que este tipo de ética não tem resposta para múltiplas questões específicas pois apela à virtude da prudência, em mostrar como aplicar princípios gerais a situações concretas. Podemos ainda considerar que é uma ética que não permite avaliar as ações humanas no quotidiano. Se só o homem bom e sábio – o *spoudaios* – conhece a respostas, onde o encontraremos, quando precisarmos dele?

1.4. As éticas do sentimento

Os dados éticos podem ser sistematizados em torno de sentimentos como o prazer, a eficiência, a utilidade. Mais do que uma tradição única, existem escolas filosóficas diversas que recorrem a um sentimento ou emoção para distinguir o certo e o errado. O critério determina o método, o procedimento, os princípios e as conclusões teóricas. Em geral, são abordagens de tipo empirista. O importante é chegar a conclusões sobre prioridades, preferências e decisões sensatas e com base em dados concretos da experiência moral.

Com base em Epicuro (341-270) os poetas Horácio, Ovídio e Lucrécio definiram a busca do prazer como o fim último da vida. Consideram que os seres humanos, tal como os animais, organizam a vida para maximizar o prazer e minimizar a dor. Os prazeres são de diferentes tipos, uns do plano da sensibilidade, outros mais intelectuais, variando em intensidade, profundidade e duração. Além dos prazeres passageiros de “comer, beber e ser feliz, porque amanhã morreremos” os epicuristas valorizam a tranquilidade da mente; quem está em paz consigo mesmo e com o mundo, está feliz. A vida boa não depende dos altos e baixos da fortuna. Esta filosofia hedonista tem muitas variações, às vezes como teoria filosófica, outras vezes como estilos de vida.

Os filósofos morais ingleses, Anthony Ashley Cooper (Lord Shaftesbury, 1671-1713), Joseph Butler (1692-1752) e Francis Hutcheson (1694-1747) inspirados por Pascal e o platonismo, focam-se na análise psicológica do papel dos sentimentos na vida moral. Consideram que há um sentido moral pelo qual distinguimos entre o correto e o errado e que nos leva a fazer o bem. Shaftesbury enfatiza que a generosidade e o bem dos outros nos conduzem à felicidade.

Poderão as ações humanas ser avaliadas apenas pelos afetos que despertam e não pela razão? Poderá a experiência corroborar as declarações éticas sobre o que consideramos bem e mal? David Hume (1711-1776) descreve a vida moral, falando do sentimento de benevolência, da utilidade da justiça para a ordem na sociedade, e da importância do amor-próprio, do mérito, da aprovação e da desaprovação. Admira sentimentos como a coragem, alegria, tranquilidade, benevolência, polidez, inteligência, criatividade, utilidade, e felicidade. Mas quando se trata de saber da origem destes sentimentos, é absolutamente superficial: *“A hipótese que abraçamos é simples. Sustenta que a moralidade é determinada pelo sentimento. Define a virtude como a ação ou qualidade mental que confere ao espectador o sentimento agradável de aprovação; e o vício como o contrário.”*¹¹

Jeremy Bentham (1748-1832) expôs o papel da utilidade como princípio da moral e da legislação. O princípio da utilidade mede as ações humanas em termos de consequências na produção de prazer ou dor. A natureza colocou a humanidade “sob o poder desses dois senhores”. Governam tudo o que fazemos, dizemos e pensamos. As boas medidas são as que aumentam a soma total de prazer, enquanto as ações erradas são as que o diminuem. Donde o princípio da maior felicidade: a finalidade da ação humana é buscar a maior felicidade do maior número de pessoas. O cálculo hedonista ajuda a elaborar a soma total de prazer envolvido na ação. Esta posição de Bentham, filosoficamente muito crua e primária, foi adotada como o modelo de ação do *homo economicus*; este postulado da ciência econômica neutraliza o valor da liberdade e da autenticidade humana na determinação dos comportamentos, a fim de permitir a construção de leis da economia apresentadas como objetivas mas também artificiais.

Influenciado pela escola fenomenológica, G. E. Moore (1873-1958) considerou o bem como “indefinível”. É uma noção simples, direta, imediatamente perceptível, tal com a cor amarela, e muito difícil de expressar noutros termos. Explicar o “bem” como felicidade, prazer, utilidade, é cometer a falácia naturalista de transitar de um “é” para um “dever ser”. Se as premissas de um argumento moral apenas contêm matéria de facto, a conclusão não pode conter uma avaliação ou obrigação. Para A. J. Ayer, a ética não faz pronunciamentos éticos; apenas deve mostrar a categoria a que pertencem todos esses pronunciamentos.¹²

¹¹ David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1983, p. 85.

¹² Dado o intuito evocativo destas linhas, não comentamos aqui estas asserções positivistas, mormente a confusão grosseira entre facto e ser.

Nascem, assim as teorias emotivistas que não aceitam justificação racional para a existência de critérios morais objetivos. O emotivismo contemporâneo foi descrito por MacIntyre como a “*doutrina de que todos os juízos de valor e, mais especificamente, todos os juízos morais são expressões de preferências, atitudes ou sentimentos*”.¹³

É evidente que as tradições morais que valorizam os sentimentos que permeiam os nossos juízos, decisões e ações, tocam um ponto decisivo. É verdade que agimos com emoção e que os nossos juízos são matizados por amores e ódios, gostos e desgostos, prazeres e dores, aprovações e re-provações. Seria insensato pensar que agimos com base numa razão pura. As descrições dos sentimentos e das paixões na vida moral, e o papel que desempenham na ação e da decisão, ajudam a perceber a complexidade das avaliações. São contributos importantes para a vertente emocional da ética que mostram o alcance de termos prazer e felicidade. Finalmente, alertam para os equívocos a que a definição do bem está sujeita. Não vale a pena, sequer, tentar identificar o significado do bem sem esse fundo de experiência emocional.

Por outro lado, seria unilateral reduzir a filosofia moral a sentimentos e pensar que o correto e o errado resultam de nos sentirmos bem ou mal. A ética dos sentimentos não resiste à análise crítica e o emotivismo é uma pedagogia primária. Se o bem fosse uma questão de preferências emocionais, por que razão preferir preferências? Como debater com alguém que diz não poder debater? Se a ética assentasse apenas no sentimento, para quê tanta argumentação para provar essa posição? Se não há discurso razoável sobre princípios morais, porquê continuar a falar? Ao afirmar que não existe justificação racional para qualquer posição, o emotivismo moral está a justificar racionalmente a sua própria posição.

Apesar do seu grande contributo, as éticas do sentimento deixam em aberto o verdadeiro papel da emoção nos juízos, decisões e ações. Os sentimentos têm de ser integrados na relação com outro, como veio a ser debatido nas éticas existencialistas e dialógicas do século xx.

1.5. Éticas do Dever

Perante as lacunas das éticas iluministas do sentimento, surgiu a grandiosa tentativa de Kant de estabelecer uma ética com base na razão. Kant vê a fonte da obrigação moral nos ditames da razão prática, criando o que

¹³ Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 1984, p. 12.

hoje se chama ética deontológica. A obrigação moral decorre da própria racionalidade; não provém da natureza humana, como pretendia a ética da lei natural; nem da virtude que não é susceptível de corresponder a um modelo único; nem de sentimentos, como queriam os empiristas do seu tempo.

A primeira secção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* diz claramente: “É impossível pensar em qualquer coisa do mundo, ou até mesmo além dele, que possa ser considerado bom sem limites, exceto uma boa vontade”.¹⁴ A isto, chama Kant a primeira transição, ou seja, a primeira etapa de purificação da ideia comum de moral em direção a um conceito baseado na pura racionalidade. Afastando as tentativas de fundar a obrigação moral em elementos empíricos, apresenta uma base racional da obrigação muito diferente da lei natural dos antigos e da filosofia aristotélica da virtude. A obrigação moral resulta de uma necessidade interna. O processo racional vem em primeiro lugar e a obrigação como consequência.

É maravilhosa, e num certo sentido nunca será ultrapassada, a defesa kantiana da objetividade da obrigação moral. O ponto de partida universal e necessário permite justificar as leis particulares como aplicações da lei geral. Ao extrair, da razão, recomendações morais específicas, a ética fica imune aos caprichos dos sentimentos e paixões e a argumentos relativistas, niilistas e céticos. E contudo, as crianças têm um sentido de obrigação, antes de serem capazes de raciocínio. E as culturas tradicionais não carecem de cursos de lógica formal para disporem do sentido de obrigação. Afinal, a obrigação moral – a voz da consciência – é um imperativo da razão ou é um sentimento?

O calcanhar de Aquiles da ética do dever é o modo como descreve a construção das atitudes e das decisões. Por isso, pode ser justamente acusada de formalismo, como fez Max Scheler (1875-1928).¹⁵ Será que alguém usa o imperativo categórico para resolver dilemas morais? Será que só o dever nos motiva a enfrentar os dramas da existência? As éticas racionalistas excluem a vida concreta em que se jogam a nossa liberdade e responsabilidade. O sentimento, a intenção, o prazer, e a felicidade, parecem ficar de lado, se não são, mesmo, totalmente eliminados. A moral do dever trata-nos como seres de razão, quando somos unidades complexas de elementos químicos, físicos, biológicos, sensíveis, intelectuais e noéticos, em que pulsa a procura partilhada do sentido da vida.

¹⁴ Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 1.

¹⁵ Antonio Pintor Ramos. *El humanismo de Max Scheler: estudio de su antropología filosófica*, Madrid, Católica, 1978.

Uma abordagem fecunda da ética tem de atender ao sujeito em fases distintas do desenvolvimento moral: não pode ser a mesma para a criança, o adolescente, o adulto. Em vez de procurar um sistema coerente, universal e necessário, a ética tem de começar pelas pessoas como elas são, aprender como resolvem dilemas, como se decidem, e como alcançam sucesso ou incorrem em fracassos, sem nunca perderem a incontornável liberdade de escolher, sejam quais forem as circunstâncias. É toda a pessoa que decide, que se constitui pelas suas decisões, e constitui critérios morais. É assim que os processos de desenvolvimento moral envolvem a pessoa como um todo, como alguém que conhece, sente, decide, realiza, responsabiliza-se e ama.¹⁶

1.6. Éticas dos Valores

A axiologia cobre quase 150 anos na cultura ocidental. À escala da filosofia, trata-se de uma mudança recente mas com um impacto decisivo, pois focou a ética no processo concreto de avaliação. Em vez das tradicionais considerações sobre o bem transcendental, os valores invocam as realidades da escolha, das preferências e da ação. É uma abordagem promissora, consolidada pelas correntes fenomenológicas e existencialistas, focadas no sujeito concreto que pensa e sente. E contudo, apesar de ter entrado no vocabulário quotidiano, o termo “valor” não recolhe unanimidade quanto ao seu significado e muito menos quanto à sua fundamentação e utilização.

O termo “valor” ocorre ocasionalmente nas filosofias de Kant, Hume e Marx, no sentido original de “bom”. Apenas começou a adquirir o seu significado atual na teoria de Rudolf Hermann Lotze (1817-1881). No contexto de uma problemática pós-kantiana, que examinava as condições epistemológicas para falar de valores no mundo externo, Lotze propôs que a metafísica principiasse pela ética; o bem é mais universal do que o ser e a existência do mundo tem que ser explicada em termos do seu valor, finalidade e função.

Franz Brentano (1837-1917) orientou estas considerações na direção da psicologia e da epistemologia, introduzindo a noção de intencionalidade: os fenómenos psíquicos visam objetos por meio da intencionalidade. “*Não há audição, sem algo ouvido, não há crença sem algo acreditado, não há esperança sem coisa esperada, não há esforço sem algo almejado, nem alegria sem algo para alegrar – em suma, nenhum ato de avaliação sem um valor*”.¹⁷ Brentano estabelece um

¹⁶ Lawrence Kohlberg, *The Philosophy of moral Development: Moral stages and the idea of justice*, vol 1, e 2, San Francisco, Harper and Row, 1981 e 1984.

¹⁷ Robert T. Sandin, *The Rehabilitation of Virtue: Foundations of Moral Education*, New York: Praeger, 1992, p. 98.

paralelo entre juízos teóricos e atos emotivos. “Quando sabemos que uma coisa é boa em si mesma, o que sabemos é que o sentimento de amor é correto (ou justificado). Quando sabemos que uma coisa é má, o que sabemos é que o sentimento de ódio é correto”.¹⁸ Como intuicionista, entendia que existe uma experiência comprobatória dos juízos e das ideias morais.¹⁹

Alexius Meinong (1853-1921), discípulo de Brentano, tratou o valor “como uma questão de sentimento e, secundariamente, uma questão de desejo”. O foco principal dos valores é as relações pessoais. “O valor é atribuído às coisas, em virtude da sua relação aos sujeitos. O que confere objetividade dos valores é a validade da avaliação com que são captados”.²⁰

Friedrich Nietzsche (1844-1900) foi, talvez, o primeiro a esboçar uma teoria dos valores, no sentido atual do termo. Lançando a suspeita sobre a origem e o papel dos valores tradicionais, apresenta-os como invenções que preservam o *status quo* de senhores e escravos, de dominadores e de submissos. Pretendia desmascarar as ideologias falsas e libertar o homem, para este se tornar o criador dos seus próprios valores. Os “valores cristãos” de amor, humildade, obediência e mansidão surgiam do ressentimento dos escravos perante o poder dos senhores. Não pretendia criar um sistema, mas acima de tudo denunciar a dependência, a escravidão e a superficialidade da moral. Apesar da sua negatividade, elogia os valores da coragem, perspicácia, simpatia e solidão. E com a metáfora do “super-homem”, o homem que toma o lugar de Deus, elogia quem assume a responsabilidade pelas suas próprias ações e pensamentos. É a famosa transmutação dos valores. Contudo, este desmascaramento das motivações ocultas, a que Paul Ricoeur chamará “hermenêutica da suspeita”, é uma arma que se pode virar contra si mesmo.

Max Scheler (1874-1928) acolhe esta problemática mas modifica-a com a perspetiva fenomenológica e a incorporação dos sentimentos.²¹ Considerando a ética de Kant como formal e vazia de conteúdo, porquanto apenas preocupada com o elemento *a priori* nos juízos morais, considera unilaterais os ensinamentos de Nietzsche devido à ênfase na *vontade de poder* como motivo oculto por detrás dos ensinamentos morais. Scheler considera-se um intuicionista emocional e um apriorista não-formal. O seu argumento

¹⁸ *Ibidem*, p. 99

¹⁹ As palestras de Brentano sobre as origens do conhecimento moral foram publicadas em inglês em 1902 e influenciaram o intuicionismo ético de G.E. Moore.

²⁰ Robert T. Sandin, *op. cit.*, p. 99.

²¹ Manfred S. Frings, *Max Scheler: A Concise Introduction to a Great Thinker*, Milwaukee, Marquette University Press, 1996.

central é que o sentido do universo mede-se em termos do valor das pessoas – em termos do desenvolvimento mais rico e da plenitude mais perfeita, a mais pura beleza e harmonia das pessoas. Apesar de não subjetivista, considera que os valores resultam de intencionalidades emocionais específicas. “*A intencionalidade emocional visa os valores, ficando por apurar se o visado é o desejável, se o refletido como bom*”.²²

Scheler recusa o formalismo da ética do dever e das suas proposições a priori e introduz a ética material dos valores. Estão primeiro os valores sensoriais, de alegria/tristeza, prazer/dor; depois, os valores civilizacionais sintetizados na utilidade e/ou no dano; os valores vitais, de nobreza/vulgaridade; os valores culturais (espirituais) vividos na estética, ética, justiça e lógica e, por fim, os valores religiosos. Tal conjunto de valores encontra-se na experiência da pessoa, para além da vontade ou do dever, sendo reconhecidos pela emoção.

A ética axiológica de Scheler foi continuada por Nicolai Hartmann (1882-1950). Descobrimos valores na experiência emocional; não os criamos. A ética não é só uma questão do que deve ser feito, mas de entender o que é valioso no nosso universo.²³ Intuicionista, Hartmann considera que temos acesso direto aos valores, mas não explica como são construídas as nossas avaliações e qual o papel da liberdade na formação das atitudes com que respondemos às interpelações da vida.

1.7. Éticas da Liberdade

As filosofias da existência surgiram na Europa nos anos 30, no seguimento do que se designa como a “crise da razão”. A vivência das duas guerras mundiais contribuiu para uma sensibilidade crescente ao problema da existência, na sua singularidade concreta e naquilo que tem de frágil, contingente e livre. A presença constante do horror da morte contribuiu com mais veemência para acentuar estas temáticas e para a questão de fundo da vida: o que fazer da liberdade humana.

São muitos os autores que elaboraram uma reflexão ética centrada na liberdade. Para Martin Heidegger, Karl Jaspers, Emmanuel Mounier, Jean Paul Sartre, Albert Camus, Merleau-Ponty, as respostas sobre essa questão giram em torno do sujeito. Foquemo-nos nesta noção. Pensamos e agimos

²² Robert T. Sandin, *op. cit.*, p. 101.

²³ Nicolai Hartmann, *Moral Phenomena*, Vol 1 of Ethics, London: Transaction Publishers, 1932, 2002. *Moral Values* Vol 2 of Ethics, London: Transaction Publishers, 1932, 2003.

como sujeitos em termos de autonomia, autenticidade, escolha e criação de valores. Se descrevermos o modo como elaboramos juízos de valor, crescemos em autenticidade e sistematizamos a experiência moral.

Para os existencialistas, o sujeito é a fonte e o fruto das suas próprias ações; não responsabiliza nada nem a ninguém pelos seus atos. Estes resultam de uma liberdade não escolhida, mas que o constitui desde o início – como exprime a célebre fórmula de Sartre “*estamos condenados a ser livres*”. Viver é assumir essa condenação, exercê-la em todos os sentidos e agir de acordo com a consciência das escolhas. O ponto de partida é a subjetividade do indivíduo; é aí que se atinge a si própria a verdade absoluta da consciência.

Jean-Paul Sartre destaca-se pelas inúmeras obras que lhe valeram o Prémio Nobel de Literatura em 1964, que aliás recusou. Em *O existencialismo é um humanismo*, com um estilo derivado da fenomenologia, apresenta a existência como a base desde a qual o mundo e o próprio ser humano são pensáveis.²⁴ Para ele, a liberdade, que me obriga a escolher e agir de acordo com as minhas escolhas é o fundamento da autocompreensão humana. O existencialismo define o homem pela ação e coloca nas suas mãos o seu destino; encoraja-o a agir, pois não há esperança senão nos atos.

A liberdade tem muitas consequências pois o tempo não para nunca. A manifestação permanente da subjetividade coloca o indivíduo perante situações difíceis, em que não pode recorrer a regras nem a generalidades ao decidir. Agir é ser livre e não se pode basear em normas porque a existência é uma sucessão de situações concretas, particulares, irrepetíveis. O exercício ético da liberdade exige a compreensão deste facto. Não adianta o imperativo kantiano de tratar sempre os outros como um fim, e nunca como um meio. Muitas vezes, os valores são demasiado vagos para nos guiar. Só nos resta o instinto, o sentimento. Mas para determinar o valor de um sentimento, tenho de me decidir. Não posso determinar o valor do sentimento a não ser que pratique um ato que o confirme e o defina. Ora, como eu pretendo que esta afeição justifique o meu ato, encontro-me num círculo vicioso.

²⁴ Jean-Paul Sartre, *O Existencialismo é um Humanismo* (1946), prefácio e tradução de Vergílio Ferreira, Lisboa, Bertrand, 2004; Simone Beauvoir, *O Existencialismo e a Sabedoria das Nações*, Lisboa, Estampa, 1967; Albert Camus, *O Estrangeiro*, Lisboa, Livros do Brasil, 2006; Karl Jaspers, *Filosofia de la Existência*, Trad. e prólogo de Luís Rodriguez Aranda, Madrid, Aguilar, S. A. De Ediciones, 1958; Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, tradução de Pinharanda Gomes, 2.^a edição, Lisboa, Guimarães Editores, 1980.

A liberdade é a condição humana. As ações criam sentido porque resultam de decisões, às quais nada é indiferente, incluindo as emoções e dos sentimentos. O mundo vivido é um conjunto indefinido de possibilidades, de escolhas. Não há ato meu, absurdo ou coerente, de vida ou de morte, que não seja determinado por uma escolha. E trata-se de escolhas em que envolvo a totalidade de meu ser. Não há atos “menores”, porque todos me dizem respeito, e a vida não é, nunca, “menor”, mas sempre a minha vida.

A “escolha individual” de que fala Sartre não é privada, mas antes um projeto. Ao entender o existencialismo como ação, e nunca como mera teoria, opõe-se à atitude de quem diz: “os outros podem fazer aquilo que eu não posso”. Para Sartre, o homem não é senão o seu projeto, só existe na medida em que se realiza. Tomando este conceito de Martin Heidegger, afirma Sartre que eu sou o meu projeto. Nada existe em mim senão em ato; a potência é somente o refúgio dos atos não realizados. As virtualidades apenas retiram energia da ação. E o mundo é o conjunto realizado das ações que emergiram de possibilidades que alguém assumiu.

Uma vez que o mundo é a dinâmica das relações humanas sempre em reconstrução e sempre variável, a ética depende das nossas escolhas. Se não posso deixar de escolher, ser ético é projetar o mais profundo de mim mesmo; isso significa autenticidade. A ética é o que escolhemos ser, porque a alternativa seria o homem transformar-se em fantoche do destino ou em mera circunstância. Esta ética da liberdade não resulta de uma abdicação de si mesmo, mas assume-se no que se escolhe, na autenticidade pela qual se vive e morre, na fidelidade a valores eleitos, a si mesmo e aos outros. “*O que importa não é o que fizeram comigo, mas o que eu faço com o que fizeram comigo*”, escreve Sartre; a palavra final pertence-me, é o meu sinal de humanidade.

2.

2.1. A transformação da ética

As éticas existenciais de autores como Sartre deram os seus frutos em gerações subseqüentes e continuam a alimentar as reflexões do “pensamento débil” com impacto considerável nas academias e círculos intelectuais, onde se suspeita do poder da razão para encontrar normas; quaisquer tentativas de teorias normativas resultariam de ilusões ilegítimas, ambições totalitárias e motivações manipulativas a serem desconstruídas pela “hermenêutica da suspeita”.

A continuada e trágica experiência da violência no século xx obrigou a repensar as raízes da ética no Ocidente. É neste contexto que irá ocorrer,

primeiro em pequenos círculos mas depois alargados, uma poderosa transformação levada a cabo pelos filósofos dialógicos de origem judaica Martin Buber, Franz Rosenzweig, Viktor Frankl, Emmanuel Lévinas e Hans Jonas. Por caminhos diferentes, todos criticaram a noção tradicional do ser humano como sujeito racional e dominador. Todos reformulam o “eu” como sujeito ativo e passivo, reorientando-o na direção do outro, a verdadeira fonte de compreensão ética. Buber quer um novo humanismo, reforçado pela importância da relação; Lévinas quer um pós-humanismo, fundamentado na crítica anti-humanista, e rejeitando a base ontológica tradicional.

Embora sem a mesma unidade de propósito e de experiência comum, esse movimento tem a sua réplica em pensadores com referências cristãs, como Gabriel Marcel, Edith Stein, Michel Henry, Alexandre Soljhenitsyn e Paul Ricoeur, Vyacheslav Ivanov, Giuseppe Zanghi, Josef Seifert e Charles Taylor. Com base na Mikhail Bakhtin e George Herbert Mead, Charles Taylor afirmou que o “*ideal monológico subestima seriamente o lugar do dialógico na vida humana*”. O desenvolvimento de um ideal de identidade gerado interiormente dá uma nova importância ao reconhecimento.²⁵

Independentemente do seu pendor pessoal, experiências de vida, formação filosófica e circunstâncias em que escreveram, os pensadores judaicos mais importantes do século XX, enalteceram a relação como a base da ética. As suas narrativas articulam o encontro com o outro nas dimensões do humano, do natural e do divino. Tanto recorrem a linguagens muito diretas como os relatos de Auschwitz, de Frankl; ou ao denso vocabulário fenomenológico de Lévinas; ou a referências metafísicas e religiosas como Buber e Rosenzweig; ou ainda ao diálogo com a ciência, como Jonas.

2.2. Martin Buber

A filosofia dialógica tem como marca pessoal a obra *Eu e Tu* (1923) de Martin Buber. O facto primordial da existência é a relação que ocorre na forma de reciprocidade, de um anunciar-se do outro e de a ele responder.

²⁵ Charles Taylor, *Multiculturalism and Politics of Recognition*, Princeton, Princeton U.P., 1992, p. 33, Ver ainda Edith Stein *Essere finito e essere eterno*, Roma, Città Nuova, 1988, p. 92. “O enigma do Eu permanece. Porque o Eu deve receber o seu ser de outro, e não de si mesmo. Eu não existo em mim mesmo, e por mim mesmo, nada sou.”; Gabriel Marcel *Être et avoir* Paris, Aubier, 1935; Eric Voegelin, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, 1966. Trad port. *Anamnese – da teoria da história e da política*, S. Paulo, É Realizações, 2009; Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990. Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Éditions du Seuil, 2000; Alexandre Soljhenitsyn tem como tema em *Arquipélago Goulag*.

A relação estabelece-se nas três esferas da vida, natural, humana e divina. Há dois gêneros de relações na existência: eu-tu e eu-isso. Na relação eu-tu, o indivíduo abre-se ao outro, abraçando-o, desfrutando a sua presença, face a face; na relação eu-isso, o indivíduo trata o outro como um objeto, de forma impessoal. O grande desafio ético é não permitir que a objetivação se aposse de nós, sendo o reconhecimento uma prerrogativa que ocorre na presença concreta.

Eu e Tu torna a relação fundamental para o reconhecimento. O facto fundamental da existência, negligenciado pelo positivismo científico, pelo pensamento abstrato e pelas filosofias da identidade, e mesmo pelo existencialismo é o diálogo entre seres, na “interinidade humana” (*das Zwischenmenschliche*).²⁶ Para além do conhecimento do mundo material, importa a maneira como nos aproximamos dos demais seres, e com eles interagimos. Esta realidade também se evidencia no conflito. Com a relação, confio naquele com quem estou disposto a entrar em diálogo e que me torne capaz de reconhecer na sua singularidade. Não posso conhecê-lo como um objeto, mas só reconhecê-lo como presença. Quem diz “isso”, possui; quem diz “tu”, dialoga. O “tu” não é um objeto, é antes um sujeito desde o início da relação. E esse sujeito é indispensável para que apareça o “eu”.

Apesar de não visar a criação de uma ética, Buber colocou a vida ética e a ação no cerne desta sua visão. A sua proposta aproxima-se do imperativo kantiano sobre a dignidade humana, de nunca tratar o outro como um meio, mas sempre como um fim. Mas o que conduz a comunidade humana a essa dignidade decorre da abertura ao outro. Somente nessa vocação pode a humanidade realizar-se.

2.3. Franz Rosenzweig

Franz Rosenzweig também procedeu à grandiosa tentativa de renovar a filosofia mediante a introdução da dimensão do outro. No seu livro maior, *A Estrela de Redenção*, (1923) ultrapassa a identificação entre ser e pensar pela experiência do outro que se nos apresenta e apela de forma singular. A absoluta diferença entre o eu pensante e o conteúdo do pensamento revela-se no tempo, a série de momentos de encontro com o outro. *A Estrela de Redenção* começa com o entrosamento entre realidade divina, mundana e humana (parte I); prossegue com uma teoria performativa da expressão

²⁶ Martin Buber, *Ich und Du*, 1923; Martin Buber, *Eu e tu*. São Paulo, Centauro; Martin Buber, *Do diálogo e do dialógico*. São Paulo, Perspetiva, 1982. Maurice S. Friedman, *Martin Buber. The Life of Dialogue*, University of Chicago Press, 1955, p. 85.

(parte II) que examina a sequência de relações criação, revelação e redenção; e culmina numa teoria social metafísica (parte III), que apresenta judaísmo e cristianismo como comunidades de redenção.²⁷

A ética, para a *Estrela da Redenção*, significa levar a vida a sério, tão a sério que esta não pode ser confundida com a ideia de vida. Viver, significa preservar os encontros temporais das realidades fundamentais, em que a visão lógica de “um” + “um” é “dois” se transforma na visão ética não quantificável, mas apenas qualificável em que o encontro de “um” + “um” é infinitamente mais do que “dois”. Filosofar significa: transformar a “quantidade” em “qualidade”. Rosenzweig elabora a filosofia de *Eu e Tu*, de Buber; mas recorre aos ensinamentos do seu amigo Eugen Rosenstock-Huessy, judeu convertido ao cristianismo, para ampliar com horizontes históricos e culturais a relação como experiência pessoal.

A relação entre razão pura e raciocínio que admite a emoção é uma questão-chave para a compreensão do seu ensaio *O Novo Pensamento* (1925) que combina filosofia e teologia. A comunidade judaico-alemã reconheceu a *Estrela da Redenção* como obra de génio e, de seguida, remeteu-a para a estante, devido ao estilo e tamanho. Contudo, a sequência de relações – Criação, Revelação e Redenção – tornou-se um padrão para a teologia judaica e a aproximação entre judaísmo e o cristianismo inspirou o diálogo inter-religioso. Nos círculos de intelectuais judaicos foi influente em pensadores como Gershom Scholem, Walter Benjamin, Emil Fackenheim, Leo Strauss, André Neher, e Emmanuel Lévinas.

2.4. Viktor Frankl

A filosofia dialógica de Viktor Frankl tem uma dupla raiz; por um lado a experiência de médico psicanalista; por outro, a experiência do prisioneiro de Auschwitz onde foram exterminados muitos dos seus parentes próximos e onde presenciou um mundo de violência e terror inauditos. “*Desde Auschwitz que sabemos o que o homem é capaz de fazer. E desde Hiroshima que sabemos o que está em jogo.*”

O filósofo e psicanalista vienense observou inúmeras vezes como, mesmo em situações limite, o ser humano consegue partilhar com o outro as

²⁷ Fran Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996; Franz, Rosenzweig, *El nuevo pensamiento*, Madrid, Visor, 1989; Bernhard Casper, *Das dialogische Denken – Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs*, Ferdinand Ebners und Martin Bubers, Freiburg, 1967., R. T. Souza, *Existência em Decisão – Uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*, São Paulo, Perspetiva, 1998.

suas dores. Encontrou provas de que tudo pode ser retirado de uma pessoa exceto a última das liberdades – a escolha do caminho. Todos temos a capacidade de escolher a nossa atitude, mesmo no meio de circunstâncias difíceis. Podemos encontrar significado e esperança, mesmo no sofrimento. E é nossa responsabilidade tomar decisões.

Este “otimismo trágico” exposto na obra maior, *O Sentido da Vida*, significa que a vida tem sentido apesar da dor, culpa e morte.²⁸ Apesar desta “triade trágica”, a existência tem sentido, mesmo nas mais miseráveis circunstâncias. A capacidade humana de transformar os aspetos negativos da vida em algo construtivo é inesgotável. O potencial humano permite transformar o sofrimento numa conquista e numa realização humana; permite extrair da culpa a oportunidade de mudar a si mesmo para melhor; e permite fazer da transitoriedade da vida um incentivo para realizar ações responsáveis.

Esse otimismo não resulta de ordens ou determinações exteriores ao nosso encontro com o outro. O que é verdadeiro com relação à esperança, é também em relação aos outros dois componentes da triade, na medida em que fé e amor também não podem ser impostos ou exigidos. “*O amor é a única maneira de captar outro ser humano no núcleo mais íntimo da sua personalidade.*” A felicidade não pode ser buscada, precisa decorrer de algo; o ser humano não é alguém em busca da felicidade, mas sim alguém em busca de uma razão para ser feliz, através das manifestações concretas do sentido latente da vida.

2.5. Emmanuel Lévinas

Apesar de não ser o primeiro a chegar ao pensamento dialógico, foi Emmanuel Lévinas quem colocou o compromisso ético no seu âmago, após a receção das filosofias de Martin Buber e Franz Rosenzweig. A voz própria de Lévinas só emergiu lentamente, a partir da rutura com o a fenomenologia de Husserl e com a transformação desse método por Heidegger em *Ser e tempo* em um existencialismo.

Considera Lévinas que o projeto ontológico de Heidegger apaga o outro, a pessoa, reduzindo-o a uma especificação do ser, o *Dasein*. Parcialmente

²⁸ Viktor Frankl, *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*, Petrópolis, Editora Vozes, 1991. Viktor Frankl *Recollections: An Autobiography*, Basic Books, Cambridge, MA, 2000; Viktor Frankl, *A presença ignorada de Deus*, São Leopoldo, Ed. Sinodal, 2013; Viktor Frankl, *A Tese do Otimismo Trágico*, III Congresso Mundial de logoterapia, Universidade de Regensburg, RFA, 1983.

motivado pela desilusão com Heidegger, do qual tinha sido um discípulo e um promotor, e pela maneira como a filosofia ocidental foi impotente para desafiar a desumanidade da guerra e dos genocídios, Lévinas orientou os princípios fundamentais da filosofia em direção à ética e à responsabilidade infinita.

Os seus dois livros principais são em estilo fenomenológico. Em *Totalidade e Infinito*, um grande texto sobre a intersubjetividade, contrasta o encontro ético com a assimilação totalitária, e usa argumentos heideggerianos contra Heidegger. Em vez da relação ontológica, propõe a alegria de desfrutar das coisas; em vez da autenticidade, promove o ser para o outro, o encontro cara-a-cara. Em vez de do ser para a morte, surge a vida e a continuidade das gerações. Num novo livro, *De outro modo que o ser ou para além da essência*,²⁹ Lévinas explora o encontro com o outro, como momento da responsabilidade pessoal. Afasta em definitivo a linguagem ontológica e usa um vocabulário paradoxal. Descreve o rasgar da consciência quando o outro se aproxima de nós, experimentando conceitos como “enigma”, “obsessão”, “substituição” e “glória”, em descrições muito problemáticas.

Revoltando-se contra a própria filosofia, Lévinas formulou a ética de modo a não ser derrubada pela ontologia. Buber relatava a sua intuição da relação humana na vida quotidiana. Lévinas deu uma base mais radical aos imperativos da moralidade, desligando-os das intuições da vida comum. Considerava que a filosofia do encontro interpessoal de Buber, apesar de colocar a relação no cerne, não lidava com as questões fundamentais da filosofia.. As suas críticas ao formalismo e simetria de Buber na relação Eu Tu visam subalternizar as categorias da Ontologia. Buber não foi contra a filosofia do Ser, e opôs-se a algumas das ideias sobre o papel do Outro na Metafísica de Lévinas.

Sem Franz Rosenzweig e Martin Buber, ou seja, sem o cuidado com o outro, o pensamento de Lévinas seria ininteligível. A sua filosofia atinge radicalidade graças ao vigor subjacente ao pensamento de Rosenzweig sobre a urgente necessidade de desmascarar a violência. De Lévinas, separa-o não a

²⁹ Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1971; Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974; A. Pintor Ramos, “Introducción” à tradução espanhola *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, 1987; A. Peperzak (Edit.), *Ethics as first philosophy. The significance of Emmanuel Lévinas for philosophy, literature and religion*. New York / London: Routledge, 1995; Catherine Chalié, *Lévinas – a utopia do humano*, Lisboa, Instituto Piaget; R. T. Souza, *Sentido e Alteridade – Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas*, Porto Alegre, Edipucrs, 2000.

filosofia, mas sim a história e, especificamente, a Segunda Guerra Mundial e o Holocausto. Para Rosenzweig havia ainda esperança na construção da paz e a ética tem uma base ontológica na multiplicidade primordial. Para Lévinas, a esperança volve-se em apelo à ética e esta é a única base que pode gerar a racionalidade.

2.6. Hans Jonas

Coube a Hans Jonas incluir no pensamento dialógico algumas fundamentais premissas sobre a condição humana. Começa por considerar que a ética tradicional movia-se num âmbito restrito. A relação com tudo o que fosse extra-humano era neutra. A natureza da humanidade era considerada constante. O bom e o mau referiam-se a realidades imediatas ou próximas. A longo prazo, tudo era considerado destino ou providência. O conhecimento requerido para a ação era o disponível para o bom senso e a simples prudência. Dado o escasso poder humano não se exigia uma correlação apreciável entre ética e conhecimento. Enquanto mal conhecia e dominava as criaturas naturais, o homem criou a sociedade como um enclave, protegido pelas leis e pela moralidade. Como criatura comparativamente fraca, a sua ação não alterava a balança de poder na natureza, deixando intacto o ambiente e os poderes regenerativos da água, terra e ar. As crises sociais não afetavam a natureza que era objeto de manipulação limitada.

Tudo isto mudou desde que a tecnologia se tornou a vocação da humanidade. Com a revolução industrial, a urbanização faz desaparecer as fronteiras entre a cidade e o campo. A industrialização alargou-se ao mundo. A “natureza pura” ficou confinada a parques e reservas “naturais”. O *homo faber* parece ter ganho primazia sobre o *homo sapiens sapiens*. Uma vez radicalmente alterado o alcance da ação humana pelo desenvolvimento tecnológico e por deformações ideológicas, a natureza das nossas ações transformou-se de um modo sem precedentes.³⁰ A industrialização poluente, os riscos de manipulação genética criados pelas possibilidades de clonagem e a persistência de radiações resultantes de armas nucleares ou de acidentes nucleares, exigem um novo equilíbrio entre o homem e a natureza.

Uma vez que as resultantes destas ações cumulativas e irreversíveis não são abrangidas pelas éticas tradicionais, a ética tem de mudar. Os imperativos de honestidade, virtude e justiça mantêm o seu valor no dia a dia e nas relações pessoais mas tornam-se insuficientes na sociedade do *homo faber*.

³⁰ Hans Jonas, *The imperative of responsibility*, Chicago, University of Chicago Press, 1984; Marcelo Pelizzoli, *A emergência do paradigma ecológico*, Petrópolis, Vozes, 1999.

Se a presença do homem no mundo era um dado inquestionável do qual emergia a ideia dos direitos e dos deveres na conduta humana, agora essa presença tomou-se um objeto de responsabilidade. A ética tem de enfrentar as pré-condições da ação, e afirmar deveres para com a natureza, o suporte físico do mundo moral sem o qual nem existiriam candidatos à ética. O imperativo categórico de Kant dirige-se à pessoa no imediato e só requer a consistência do ato consigo mesmo. Um novo imperativo seria “*age de tal modo que os efeitos da ação sejam compatíveis com a permanência da humanidade genuína*”. O futuro da humanidade tem de ser incluído nas nossas escolhas presentes. Significa isto que não temos o direito de arriscar a não-existência de gerações futuras, só por causa da nossa existência. Temos um dever para com o outro que ainda não existe.

A ética de Jonas abrange a escala contemporânea de ação humana. A partir dele começou a falar-se de direitos da natureza porque o bem procurado é também extra-humano. O enquadramento antropocêntrico das éticas tradicionais não atendia às condições de sustentabilidade do planeta nem ao futuro da humanidade. Mas sendo a biosfera dependente da ação humana, tem direito a persistir. Este apelo (mudo) da natureza é sancionado pela maneira de ser das coisas. Dado que a tecnologia trata a natureza como meio sem lhe atribuir a dignidade de fim, tem de existir de um poder moderador fundado na “sacralidade” da natureza. O novo papel para o conhecimento na ética, cria o imperativo de responsabilidade.

Uma sequência desta proposta surge na “ética do cuidado”, de Leonardo Boff que apela a consensos a partir dos quais todos se amparem e desenvolvam – humanidade e natureza. Em vez das fontes de origem judaica que inspiraram a Hans Jonas a transformação do religioso “temor de Deus” numa secular “heurística do medo”, Leonardo Boff inspira-se em fontes cristãs. O afeto que se revela na dimensão humana do cuidado é a base fundamental da ética e toda a vida precisa de cuidados. Com a urgência de um socialista utópico, Boff roga que a solidariedade se torne de projeto pessoal em projeto da comunidade. Uma comunidade só funcionará se criar laços de cooperação e de inclusão. A biotecnologia impõe uma ética da responsabilidade, da justa medida, da cautela e da prevenção. Essa ética tem como imperativo o seguinte: “Age de tal maneira que a tua ação não seja destrutiva. Age de tal maneira que a ação seja benevolente. Ajuda a vida a se conservar, a se expandir, a irradiar”.³¹

³¹ Leonardo Boff, «A ética e a formação de valores na sociedade», *Reflexão*, ano 4 – 11 outubro 2003. Cf. ainda *Ética da vida*, Rio de Janeiro, Sextante, 2005; Leonardo Boff, *Ecologia, Mundialização, Espiritualidade*, Rio de Janeiro, Record, 2008.

Entre os alvos da violação pelo homem estão os animais que têm sofrido os efeitos das técnicas. O seu sofrimento e aniquilação é justificado como parte de uma lógica da sobrevivência humana. São seres sensíveis mas destituídos de capacidade racional de resistência. A história das espécies animais – e não apenas das espécies, mas de cada animal singular – corresponde ao que Walter Benjamin chamou a “história dos vencidos”. Os antiespecistas, como Peter Singer, apelam a um fim dos preconceitos antropomórficos e à aceitação da ética da alteridade dos animais. Outros colocam o problema da sobrevivência não apenas dos não-humanos, mas do homem que tem a responsabilidade do conjunto.³²

2.7. Para uma ética do reconhecimento

Traçado este panorama da coexistência das diversas tradições éticas, é patente que a par do caminho para uma sensibilidade moral mais profunda, permanecem desentendimentos, disputas, e sobretudo vários tipos de insensibilidade à ética.

Em primeiro lugar, salta à vista a grande variedade de teorias, sistemas, abordagens, e métodos contemporâneos alternativos em ética. Na ordem do dia estão relativismo, subjetivismo, sobrenaturalismo, intuicionismo, emotivismo, prescritivismo, consistencialismo, a regra de ouro, a racionalidade moral, consequencialismo, antiespecismo, não consequencialismo. A estas teorias, podemos acrescentar descritivismo, proporcionalismo, eudemonismo, probabilismo, deontologismo, antinomianismo, utilitarismo, situacionismo e ética do discurso. Esta lista longa mas não exaustiva mostra bem o embaraço da ética contemporânea. Quais dessas abordagens estão vivas? Qual o respetivo *ethos* predominante e que ensinam? Até que ponto esta luxuriante panóplia de normas de ação não esconde um esvaziamento do próprio sentido de agir? Até que ponto não existe em tanta teoria centrada nas atitudes do sujeito um esquecimento do outro?³³

Em segundo lugar, notamos que as grandes tradições se fragmentaram. Raramente existe unanimidade dentro de uma tradição quanto à interpretação e apresentação das teorias dos fundadores, e, mais ainda, quanto ao modo como esses ensinamentos devem ser aplicados. Na visão pessimista e conservadora de MacIntyre, a situação atual da filosofia moral compara-se a

³² Peter Singer, *Animal Liberation: A Graphic Guide* (coauthor with Lori Gruen), Camden Press, London, 1987; J. Barrientos, *Peter Singer, Caminhos para um copernicanismo ético*, trad. Joaquim Pinto, Lisboa, Indepoet, 2013.

³³ Harry Gensler, *Ethics: A Contemporary Introduction*, London Routledge, 1998.

um campo de batalha, cheio de destroços. Apenas sobreviveram fragmentos de grandes tradições irrecuperáveis. “*O que possuímos (...) são apenas fragmentos de um esquema conceptual, peças a que agora faltam os contextos de onde deriva o seu significado. Possuímos, de facto, simulacros de moralidade, e continuamos a usar muitas das expressões-chave. Mas perdemos – em grande parte, senão mesmo totalmente – a compreensão, teórica e prática, da moralidade*”.³⁴ O pessimismo de MacIntyre leva-o a falar de posições conceptualmente incomensuráveis, “*em que as premissas são tão heterogêneas que não há maneira racional de ponderar as respetivas reclamações.*” Argumentar sobre realidades como a justiça, a generosidade e o dever, sem assumir preferências e explicitar atitudes pessoais, esvazia o debate moral.

Contudo, a vida continua e os valores não são mentira. Em profundo contraste com o conflito de interpretações morais, e com o pessimismo decorrente, encontramos a pujança das avaliações na vida quotidiana. Avaliamos pessoas, ações, objetos e instituições. Apelamos à consciência, à autonomia pessoal e à responsabilidade. Estamos conscientes das falhas morais, sentimos culpa e remorso. As famílias tentam ensinar os filhos a não mentir, a partilhar os brinquedos, a cuidar do modo como falam, a ter alimentação saudável. Os professores cumprem horários e procuram ser justos a classificar testes e exames. Embora com defeitos e morosidade, os tribunais punem crimes, e defendem os direitos das minorias. Continuamos a julgar o caráter das pessoas, considerando umas fiáveis, honestas, sinceras, dedicadas, corajosas, e outras fraudulentas, covardes, hipócritas, egoístas e patifes. Continua a haver quem se realize a lutar pela justiça, e a sentir-se solidário com os perseguidos e humilhados. O debate é acérrimo sobre o aborto, a eutanásia, a homossexualidade, a pesquisa com células estaminais, os conflitos armados e demais áreas de ética aplicada.

Este contraste entre a pujança da moralidade aplicada e a debilidade das teorias morais ajuda a explicar a chamada “crise dos valores”. Na verdade, os desafios da vida impõem-se com grandiosidade, e as respostas surgem, mesmo sem formulações teóricas satisfatórias. Ninguém faz opções em assuntos morais, apenas com base em sentimentos de aprovação e desaprovação. Ninguém exclui os sentimentos em favor de argumentos puramente racionais. Raramente agimos mediante a aplicação automática de regras morais. Apelamos à consciência para descobrir exceções e circunstâncias atenuantes ou agravantes. Seguimos modelos e execramos vilões, embora

³⁴ Alasdair MacIntyre, *After Virtue, A Study in Moral Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984, p. 9.

reconhecendo as limitações deste procedimento porque aceitamos o outro. As pessoas mostram notável discernimento, flexibilidade e competência em lidar com desafios na vida quotidiana – sem terem cursos de filosofia moral, nem estudarem ética, ou lerem os moralistas clássicos. Tudo isto sugere a inversão de um conhecido prólogo na seguinte afirmação: “Faz o que ele faz e não faças o que ele diz”.

A “crise dos valores” invocada no início deste artigo não significa falta de valores mas sim, e pelo contrário, uma superabundância de valores vividos num contexto de colapso das éticas normativas. E a importância das éticas dialógicas resulta de terem sabido identificar quão facilmente as éticas normativas centradas no eu se tornam totalitárias e o seu uso é uma prova de ingenuidade ou de má fé.

Para a ética dialógica, o homem apresenta-se em relação e o diálogo é a forma de que se reveste a existência humana. As questões existenciais, culturais, sociais, ecológicas, económicas, políticas, parecem estar a dizer uma mesma palavra: queremos ser ouvidas. O mundo não quer ser apenas explicado; quer ser escutado. A realidade não se reduz a representações que apenas servem a jogos de poder: quer ser relacionada. As pessoas não querem obedecer a quem não sabe o que quer; querem partilhar experiências. O divino não se apresenta como dogma mas como interpelação. No coração da realidade, pulsa uma mesma voz e uma mesma exigência; queremos ser reconhecidos. A ética não resulta de um voluntarismo moral mas sim de um propósito de querer entender a realidade de modo dialógico e heurístico.

O que define este reconhecimento é saber para onde a realidade nos conduz; na frase de Frankl *“Em última análise, não devemos perguntar qual o sentido da vida, mas reconhecer o que nos é perguntado”*. Queremos saber como agimos a partir da relação com o outro, a partir da constatação de que não há conhecimento que resolva a realidade. Nenhuma totalidade pode substituir a singularidade do encontro. Ser ético significa levar a sério este reconhecimento. Ignorar o outro, é desencadear as formas de corrupção e violência que resultam de totalidades falhadas e abrir caminho para todas as imoralidades, pessoais e sociais.

Os pensadores dialógicos responderam à barbárie das guerras mundiais e ao horror dos campos de concentração e genocídios do século XX, indicando a falência da velha consciência, e a decadência das promessas conciliatórias de racionalidade ao estilo das éticas normativas. As conflitualidades multiplicadas entre as quais vivemos no século XXI, com as suas metamorfoses sociais e culturais, não nos permitem mais uma ética da ingenuidade. Não se trata apenas de exigir a presença da ética face aos grandes acontecimentos

sociais e históricos; trata-se, também, de ser ético nos “pequenos” acontecimentos quotidianos, repletos de desumanidade, de infinitas violências contra o outro, em todos os seus níveis e formas de manifestação, e que pelo facto de se articularem logicamente num quadro histórico e social, passam por ser casos “normais”. Toda a violência contra o outro é, neste sentido, uma guerra. A forma mental desta violência é a aniquilação da alteridade, mesmo que seja pela exclusão do outro, transformando-o em “ser invisível”.³⁵

Somente na medida em que vivermos a apropriação dos valores através do reconhecimento do outro é que nos tornamos verdadeiramente humanos e nos confrontamos connosco. O sujeito não se torna autêntico por respeito para consigo, nem pela atualização do eu, mas antes esquecendo-se e doando-se, com vista ao outro. Nem o sujeito se torna autêntico aderindo a princípios abstratos como justiça, bem, ordem, que permanecem conceitos gerais enquanto esquecem a singularidade do outro. Nem basta ao sujeito perguntar pelo ser da vida e do mundo; é necessário interrogar que sentido assumem essas perguntas pelo ser da vida e do mundo na relação com os outros, no encontro com o ser que ocorre na interinidade, a *metaxy* platónica. Tudo isso significa que antes de afirmar valores e investir em conhecimentos, temos de acolher a relação, encontrar um porquê para viver, desafiar o sentido da vida a partir da interpelação dos outros. Tudo isso significa, finalmente, que a crise das éticas normativas é o passo necessário para cumprir a ética do reconhecimento.

³⁵ Ralph Ellison, *Invisible Man*, Penguin, 1972.

A Filosofia da Educação em Bernard Lonergan: O Bem Humano a que Deve Tender a Educação Contemporânea

SAMUEL DIMAS

I. Novos fatores da educação contemporânea

Para Bernard Lonergan o objetivo da educação é o bem humano. Mas em que consiste este bem? Para responder a esta questão, o autor começa por evidenciar os novos desafios da educação contemporânea. Legitimando as *filosofias de*, apresenta uma *filosofia da educação*, que, ao arripio das tradicionais perspectivas abstratas e dogmáticas, se desenvolve na relação com o concreto e o particular das circunstâncias históricas e do desenvolvimento civilizacional.

Uma educação centrada no aluno, em profunda inter-relação com as novas áreas de conhecimento e que visa, não apenas responder às necessidades socioprofissionais, mas também atender às interrogações de sentido e ao problema da felicidade e da valoração da vida. Neste trabalho, podemos encontrar alguns dos fundamentos essenciais para o desenvolvimento de uma verdadeira filosofia prática ou aplicada, que na sua preocupação com o bem-estar humano estabelece o horizonte reflexivo de uma verdadeira maiêutica socrática.

Considerando que a ideia que se tem de escola depende da ideia que se tenha de sociedade e, por sua vez, a noção de sociedade depende da ideia que se tenha de bem¹, Bernard Lonergan começa por advertir que as respostas tradicionais e modernas da filosofia da educação são inadequadas, sendo necessário tomar a sério alguns contributos contemporâneos, como, por exemplo, o pensamento de John Dewey sobre a relação entre a filosofia, ou reflexão última e fundamental acerca da situação humana, e a educação,

¹ Bernard Lonergan, *Topics in Education*, Collected Works of Bernard Lonergan, vol. 10, Toronto, Lonergan Research Institute of Regis College, 2000, p. 24. Obra que resulta da coletânea das lições dadas por Lonergan num seminário que dirigiu a professores católicos na Xavier University em Cincinnati (EUA) de 3 a 14 de agosto de 1959.

que é o meio para transformar essa mesma situação através da mudança de mentalidades e vontades².

No contexto desta correlação entre a filosofia e a educação ou a reflexão e a ação, o filósofo canadiano faz uma contraposição entre a perspectiva filosófica tradicional, que assenta os meios da educação nas matemáticas e nas literaturas, e a perspectiva moderna, que estabelece a educação no método das ciências empíricas e das ciências psicológicas e sociológicas.

Para o modernismo, a sabedoria do passado deixa de ter valor se não for reformulada e se não for verificada como uma hipótese científica³, nada aceitando por suposto e tudo questionando, porque a realidade é dinâmica e o conhecimento também está sempre a mudar. A este respeito os tradicionalistas dirão que as coisas existem antes de mudar e que a mudança não elimina as propriedades prévias e permanentes, no reconhecimento de que há verdades intemporais, acessíveis a épocas pré-científicas, pré-industriais e pré-democráticas.

Mas considera Lonergan que uma filosofia educativa que se centre nos elementos imutáveis e nas propriedades eternas das coisas, bem como nas verdades que valem para qualquer época, situa-se numa posição negativa e não oferece nenhuma intelecção ou princípio de integração para a teoria educativa de hoje. A partir de uma noção dinâmica e progressiva da experiência civilizacional cognoscente e agente, o autor considera que uma ação educativa assente no pressuposto de que aquilo que vale para a educação dos povos antigos, gregos, medievais ou renascentistas, vale igualmente para a educação dos povos da ilustração e da modernidade, é uma equivocada educação abstrata para seres humanos abstratos⁴.

O desafio que a educação de hoje nos coloca não pode ser enfrentado por uma posição tradicionalista negativa, que pela sua conceção do imutável apresenta uma educação considerada válida para todos os tempos. Terá de ter em consideração o progresso histórico da humanidade e o desenvolvimento do conhecimento na dinâmica das novas significações do real⁵.

Para Lonergan a educação deve dar igual importância às diferentes dimensões da experiência humana, desde a biopsicológica à religiosa, passando pelas experiências científica, ética e estética, mas, para uma teoria da educação hoje, por um lado, já não nos serve um modelo de filosofia medieval, que esteja em indiferenciada simbiose com a teologia, as artes

² Cf. *ibidem*, p. 5.

³ Cf. *ibidem*, p. 7.

⁴ Cf. *ibidem*, p. 9.

⁵ Cf. *ibidem*, p. 11.

liberais e as ciências, e, por outro lado, também não nos serve uma filosofia com um caráter absolutamente autónomo, que embora, possa reconhecer, por exemplo, a verdade revelada da experiência religiosa, atua à luz exclusiva dos seus critérios e métodos puramente lógico-analíticos.

De igual maneira, também não nos serve um terceiro modelo, em que a filosofia se apresenta como sucessora da religião e que, a partir da redescoberta renascentista do pensamento antigo, em nome da negação das normas tradicionais, vai afirmar a razão e a liberdade como princípios últimos da vida individual e social. Esta conceção filosófica da autodeterminação absoluta do homem, presente nos diversos campos de pensamento e ação do iluminismo, viria a estar, não apenas na raiz das conceções individualistas e democráticas, mas também na origem dos movimentos de secularização controlados pelo Estado, tomando as formas principais do naturalismo inglês e do historicismo alemão⁶.

Para os naturalistas do tempo da Ilustração, o modelo de conhecimento humano é o modelo da ciência natural da mecânica de Newton, vindo depois a ser substituído pelo evolucionismo de Darwin. Por sua vez, para o historicismo, o espírito humano distingue-se da natureza e a categoria básica aplicada não é a mecânica nem o evolucionismo, mas sim a categoria da significação, que proporciona o campo de desenvolvimento espiritual na concretização das suas iniciativas e no exercício da sua liberdade.

Quer numa perspetiva, quer noutra, assistimos a uma filosofia secularista que dá origem a uma educação secularista na afirmação da dignidade e autonomia humana como fundamento da vida social. O paradoxo desta dinâmica é que a educação passa a ser controlada pelo Estado, revelando-se, em muitas circunstâncias, como o oposto da liberdade humana. Um modelo que, na perspetiva do autor, se deve às noções económicas do século XIX, em que os contribuintes pagam para a educação, cabendo aos políticos controlarem o destino dos impostos e a tarefa de controlar a educação.

O Estado concentrou em si todo o poder educativo, afirmando a natureza humana, a razão humana e a liberdade humana, contra a educação ministrada nas organizações eclesásticas. E desta maneira nasceram os administradores da educação. Para gerir os edifícios, bibliotecas e laboratórios, para desenhar currículos, estabelecer cátedras e impor exames, para contratar, organizar e inspecionar, a importância dos matemáticos, cientistas, literatos, historiadores, filósofos e teólogos, é substituída pela importância

⁶ Cf. *ibidem*, p. 12.

dos homens da sabedoria universal, capazes de selecionar e julgar todos os especialistas⁷. É este o ambiente que se vive na academia de hoje.

Para além da questão do homem como guia do seu próprio destino, apresentado pela perspectiva educativa que resulta da secularização, muitos outros problemas se colocam à educação contemporânea. Entre esses novos fatores, o autor realça a questão do ensino para as massas, a nova aprendizagem e a especialização.

Quanto à educação das massas é o problema da melhor maneira de educar todas as pessoas, num mundo que sofreu uma explosão demográfica acentuada. Quanto à nova aprendizagem, que Bernard Lonergan propõe, deve-se ter em consideração, não a mera adição dos antigos temas, como os do movimento humanista da descoberta da literatura grega e do movimento da ciência moderna, mas sim a transformação dos mesmos, que funcionam de formas diferentes de acordo com os campos distintos de pensamento e ação.

Assim, considera como fator decisivo para a nova educação a revolução operada no século xx nas seguintes áreas: a) na conceção da matemática; b) na conceção das ciências naturais que, através da teoria da relatividade e da teoria quântica, se distingue da noção desenvolvida por Galileu e Newton; c) a revolução no âmbito das ciências humanas, com o surgimento e desenvolvimento das linguagens e literaturas modernas em detrimento do latim, grego e hebreu; d) as descobertas da paleontologia e da arqueologia, com a decifração dos textos antigos e o consequente conhecimento das civilizações da Suméria, Babilónia, Assíria e Egito; e) os desenvolvimentos no campo da psicologia e da economia; f) e um novo tipo de pensamento histórico, tal como ele é descrito, por exemplo, por Eric Voegelin, através de uma interpretação muito favorável aos fatores religiosos que o torna muito distinto da história secularista do século xix⁸.

Quanto à especialização, a consideração de que o conhecimento de hoje é muito amplo, está dividido e não pode ser inteiramente assimilado. Isto é um problema, porque muitas vezes a educação fica reduzida à assimilação de informação numa determinada área, em detrimento do desenvolvimento e atualização da inteligência, que possibilite uma visão de totalidade. A multiplicação crescente da especialização das ciências da natureza e das ciências humanas reduz a educação ao critério de conseguir resultados na forma correta de realizar a técnica em laboratório ou de adquirir

⁷ Cf. *ibidem*, p. 13.

⁸ Cf. *ibidem*, pp. 16-17.

determinada verificação, não possibilitando a descoberta de novos resultados e de novas significações, nem permitindo uma integração unitária do conhecimento que faça perguntas e dê respostas de sentido. A questão de sentido deixou de ser um valor para a educação positivista da modernidade e da contemporaneidade.

O filósofo canadiano propõe uma alternativa à concepção educativa secularista que transitou do século XIX, afirmando que a filosofia contemporânea da educação não pode ser concebida de forma cartesiana como uma disciplina separada e totalmente distinta da religião e da teologia. Nesse sentido, considera que a filosofia não deve ser constituída apenas pela lógica, ontologia, cosmologia, psicologia, teologia natural e ética, como acontecia à maneira escolástica, mas admite a legitimidade da filosofia como um tema de outro tema, seja ele a educação, a política, a natureza ou a história.

O autor legitima as *filosofias de*, considerando que o ato de intelecção que está na base da concetualização surge dos dados sensíveis, estabelecendo uma relação com o particular e o concreto muito distinta da tradicional noção dos conceitos abstratos, e considerando que, ao contrário do pensamento medieval que não era histórico e apenas se interessava pelas verdades eternas e atemporais, a filosofia que propõe é para educar as pessoas de hoje e terá de ter em consideração o desenvolvimento alcançado pela cultura e civilização ocidental ao longo dos séculos⁹.

Defendendo a perspectiva de que a filosofia tem de considerar o desenvolvimento do indivíduo e da sociedade e, por isso, não pode ser imutável nem neutra, tal como era concebida tradicionalmente, Bernard Lonergan admite a existência de uma filosofia cristã católica¹⁰ e, em particular, uma filosofia católica da educação, reconhecendo que as perguntas pela verdade não devem ser formuladas apenas em abstrato, mas devem ter uma significação para os homens tal como existem no mundo de hoje.

Tradicionalmente, a questão existencial do homem no mundo, afetado pelo pecado a quem se oferece a graça da redenção e a quem se apresenta a alternativa de a aceitar ou recusar, era tratada apenas pela teologia, através da liturgia e dos sacramentos, mas hoje as situações concretas e os desenvolvimentos concretos também são objeto da reflexão filosófica. A filosofia perene é uma filosofia aberta, que tem em conta os desenvolvimentos individuais e históricos e que pode ser concreta e existencial, isto é, que pode ser católica, que pode ser uma *filosofia de*, não se restringindo às verdades

⁹ Cf. *ibidem*, p. 20.

¹⁰ Cf. Maurice Nédoncelle, *Existe-t-il une philosophie chrétienne?*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1956.

atemporais, até porque, se a teologia de uma religião histórica como o Cristianismo, fundamentada providencialmente na revelação aos hebreus num determinado tempo histórico, trabalha com os problemas concretos das origens e do desenvolvimento humano, terá de ter uma filosofia adequada a essas exigências com permanente preocupação hermenêutica e heurística¹¹.

Qual é o bem específico que a educação católica de hoje, dirigida às pessoas do nosso tempo e do nosso mundo, tem de ter em consideração? As pessoas são educadas para algum bem, mas o que é o bem? Para responder a esta questão acerca do fim, objetivo e meta da educação, o autor começa por fazer uma reflexão filosófica acerca do bem humano como objeto em desenvolvimento e depois acerca do bem como sujeito em desenvolvimento, no sentido de alcançar uma noção de bem suficientemente concreta e relevante para a discussão dos fins da educação e, ao mesmo tempo, suficientemente diferenciada para a discussão acerca dos objetivos educativos das diferentes épocas e culturas. Nas escolas e Universidades das sociedades ocidentais não é suficiente dizer que um homem é educado se conhecer a lei moral e o seu destino eterno, porque, sendo importante a vida futura, é na vida presente que a preparamos, para nós e para todos aqueles com quem nos relacionamos¹².

O bem não é uma noção abstrata, o bem é compreensivo e inclui tudo. É uma noção universal que se aplica a tudo o que existe. É bom o que é desejado e é boa a capacidade de desejar, bem como a satisfação mesma desse desejo. O bem não é apenas ideal, mas é existente nas coisas, embora em processo de completude. Por outro lado, o bem não se encontra separado do mal, mas brota do mal e triunfa sobre ele. O bem não é estático, porque o homem é inteligente e vai aprendendo sempre mais ao longo das épocas sucessivas. Mas o bem apenas é conhecido de forma analógica, porque só Deus é bom por essência. Assim como só Deus existe por essência e tudo o mais existe por participação, só Deus é bom por essência e tudo o demais é bom por participação, sendo esse ser e esse bem que é Deus, conhecido em sentido próprio e, não apenas em sentido analógico, apenas na visão gozosa da Glória celestial.

Para Lonergan, ao contrário de Platão e de Aristóteles, a Ideia de bem, que é Deus mesmo, não pode ser conhecida de forma integral nesta vida, solucionando todos os problemas da sociedade humana pela aquisição dos hábitos corretos: «o bem é misterioso porque Deus é misterioso»¹³.

¹¹ Cf. Bernard Lonergan, *Topics in Education*, p. 22.

¹² Cf. *ibidem*, pp. 27-28.

¹³ *Ibidem*, p. 31.

A realidade existente é boa por participação, mas é finita e, por isso, não é perfeita em todas as suas dimensões, sendo passível de crítica e de identificação de defeitos. Sublinha Lonergan que na perspectiva de São Tomás de Aquino deve-se a esta imperfeição a base da liberdade humana: o homem pode escolher Deus, o bem perfeito e infinito, acima de qualquer crítica, ou pode escolher um ídolo, bem imperfeito e finito, sempre exposto à crítica¹⁴. A especificidade do bem humano reside no facto de se realizar mediante as escolhas humanas, desenvolvendo-se de tal maneira, que se pode dizer que determinada época entende melhor as coisas e conhece mais que a época precedente. A escolha humana pode ser boa ou pode ser má e, por isso, o bem humano é histórico e é um processo concreto acumulativo em desenvolvimento, podendo-se dar, tanto um avanço na captação desse bem, como um retrocesso ou uma distorção, os quais se devem ao mal.

É deste processo concreto do bem em desenvolvimento, que depende o destino eterno do homem. Um bem humano que encerra uma estrutura invariante, isto é, uma realidade verdadeira em qualquer tempo e lugar e que, de acordo com Bernard Lonergan, se caracteriza em três níveis distintos: o bem particular, o bem da ordem e o valor. O bem particular refere-se à satisfação de um apetite, é dado em qualquer instância e pode ser uma coisa, um acontecimento ou uma operação. O bem da ordem é uma estrutura ou instituição em que se dá a recorrência regular de bens particulares, como por exemplo, a família, a economia, a política, a religião, a arte e a ciência. O sistema educativo é também um bem humano de ordem porque é um fluxo de educações cuja recorrência regular ocorre mediante operações humanas coordenadas mediante o cumprimento de determinadas condições como sejam os hábitos cognitivos e volitivos, as instituições que visam a tomada de decisões e os equipamentos materiais que facilitam a cooperação, sem esquecer a posição social que resulta das relações constituídas nessa cooperação¹⁵.

Como terceiro elemento da estrutura invariante temos o valor, que é estético, quando o bem da ordem transparece de forma sensível (harmoniosa e feliz) nos produtos da sociedade; que é ético, quando o bem passa a ser o sujeito em desenvolvimento na sua realidade consciente autónoma, responsável e livre, tomando posição acerca do que é correto e do que é bom; que é religioso, quando o sujeito autónomo descobre a sua ordem interior, subordinando a razão a Deus¹⁶.

¹⁴ Cf. *ibidem*, p. 32.

¹⁵ Cf. *ibidem*, pp. 34-36.

¹⁶ Cf. *ibidem*, p. 39.

Trata-se de uma estrutura que se verifica em qualquer nível de civilização ou cultura, mas que é uma estrutura aberta, que se vai determinando de acordo com os grupos de bens particulares, os tipos de ordem e a maneira de realizar o valor. Uma estrutura, cujos aspetos estão inter-relacionados e que o autor enquadra na estrutura transcendental do sujeito consciente cognoscente e agente. Porque o homem é inteligente, exige uma certa garantia de regularidade e recorrência, elevando o bem particular para o bem de ordem. Porque o homem é racional, qualquer bem de ordem, porque é finito, é suscetível de reflexão e avaliação crítica, de modo a que sejam denunciadas as suas falhas e se progrida na aproximação ao bem perfeito: só Deus é Absoluto, não há realidades temporais inevitáveis.

Nesta avaliação crítica da realidade que lhe retira o caráter idolátrico surge a noção de valor (vale a pena?). O encontro com o bem particular é uma questão de *experiência* (consciência empírica) mas o conhecimento do bem de ordem já exige *entender* (consciência inteligente) e quando se faz uma *reflexão* (consciência racional) sobre as diferentes ordens e diferentes estruturas possíveis, situamo-nos ao nível do juízo e com ele chegamos à noção de valor (consciência livre e responsável)¹⁷.

2. O bem humano como sujeito em desenvolvimento: a educação para a autoapropriação dos diferentes padrões da experiência consciente

Se, por um lado, é verdade que o bem das sociedades humanas é uma estrutura invariante, por outro lado, também é verdade que se dá um progresso cultural na sua captação e na captação dos seus princípios diferenciadores, que Lonergan define de desenvolvimento intelectual e reflexivo, desde a indiferenciada configuração simbólica e mítica do real até à diferenciação da consciência filosófica, científica, teológica e histórica, para a qual muito contribuiu o recente desenvolvimento das ciências humanas. Lonergan defende um progresso cultural que vem desde a consciência mítica, que constitui um esforço não instruído do desejo de conhecer e formular a natureza das coisas, para a consciência científica e metafísica, que permite o autoconhecimento do sujeito cognoscente e agente e distingue os planos humano e divino na ordem do Ser plural.

A título ilustrativo e no campo da experiência religiosa, podemos referir a transição que ocorreu da consciência simbólica das narrativas do Novo

¹⁷ Cf. *ibidem*, p. 42.

Testamento para a consciência teológica, transição esta que tem a sua primeira expressão nos Concílios de Niceia com a noção da *consustancialidade* do Filho com o Pai e no Concílio de Calcedónia com a noção de uma só pessoa em *duas naturezas*. Esta noção de progressiva aclaração do desenvolvimento intelectual é importante, não apenas para o estudo da história humana, mas também para o pensamento educativo, na medida em que nos permite reconhecer que existe um desenvolvimento na captação e realização da estrutura invariante do bem humano¹⁸.

A integração, no indivíduo e numa determinada cultura, destas diferenças do bem humano enquanto objeto, dá-se através de quatro níveis distintos: sentido comum indiferenciado, sentido comum diferenciado, consciência diferenciada e consciência histórica. Através deles podemos identificar de uma forma mais exata a diferença essencial entre a educação moderna e a educação clássica. O hábito intelectual do sentido comum, que resulta da acumulação de atos de inteção, reside no fato de um indivíduo ser capaz de saber o que fazer nas situações ordinárias e concretas do dia a dia. A acumulação de atos de inteção em relação às ações concretas da vida constitui o desenvolvimento fundamental e comum da inteligência e não encerra nenhuma diferenciação definida entre os sentidos e a inteligência, o corpo e a alma, o signo e o significado, a captação e o apetite.

As pessoas entendem mas não se preocupam em perguntar *porque* e, por isso, não há nenhum desenvolvimento especializado do entendimento, nem definições precisas e válidas universalmente. O sentido comum é ego-cêntrico, não havendo preocupação em saber como se devem comportar as pessoas em geral, e os juízos são concretos, não havendo a procura de nenhuma ciência universal. Neste contexto, Bernard Lonergan adota o termo «pré-lógico», aplicado pelo sociólogo francês Lévy-Bruhl¹⁹ na descrição do pensamento dos povos primitivos, para caracterizar o pensamento do sentido comum que não usa os termos, as proposições e os silogismos como técnica para aclarar e desenvolver a inteligência. Neste sentido, Bernard

¹⁸ Cf. *idem*, *Topics in Education*, p. 58.

¹⁹ Cf. Lucien Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951. Também Leonardo Coimbra cita este autor francês na sua descrição da diferença entre a *razão mística* das sociedades primitivas, a *razão abstrata e conceptual* da cultura que se desenvolveu a partir do *logos* grego e a *razão experimental* que se configurou na revolução científica moderna. Cf. Leonardo Coimbra, *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, Porto, Editor J. Pereira da Silva, 1921, in *Obras Completas*, vol. IV, Lisboa, INCM, 2007, 411 [186]. Acerca deste assunto ler: Samuel Dimas, «O progresso do conhecimento e o desenvolvimento cultural em Leonardo Coimbra e Bernard Lonergan», in *Cauriensa*, vol. VIII (2013), pp. 241-273.

Lonergan recorda a importância da descoberta grega do *logos* – que significou a descoberta da linguagem, dos conceitos e dos juízos, dirigindo-se a atenção, sobretudo, para as palavras, as proposições e a argumentação, como um meio para tornar a inteligência mais completa e adequada –, para dizer que a inteligência do sentido comum opera de uma forma prática e direta sem as preocupações do raciocínio lógico-conceitual com vista ao desenvolvimento teórico, ao aumento de conhecimento e à determinação de leis universais²⁰.

Para além dos objetivos humanos nesta vida, no desejo de alcançar os diversos bens que o mundo oferece e que resultam do progressivo desenvolvimento intelectual e reflexivo da ação cognoscente e agente, o sentido da educação também tem de ter em conta o próprio bem do homem que é o sujeito em desenvolvimento na sua realidade de ser racional e ser simbólico, porque essa racionalidade não é, de forma estática, um dado adquirido, é uma realidade em potência que exige apropriação.

Nas escolhas e nas decisões que tomamos ao longo do tempo, umas vezes somos homens e outras vezes não somos e fracassamos: ser homem não é uma realidade dada de uma vez por todas, é um contínuo desafio, e só o realizamos de forma precária, pois nas nossas decisões não é possível esgotar integralmente o seu conteúdo. O homem é um sujeito em desenvolvimento. Quem tem de ser homem não é o abstrato animal racional, mas sou *eu*, enquanto ser atento e inteligente, livre e responsável, que no interesse por ser homem dou conta do triunfo e do fracasso dessa empresa.

Estar consciente significa realizar a atividade pensante: a atividade cognitiva e volitiva não apenas manipula objetos, mas também revela ao sujeito a sua própria atividade. Se não estiver a dormir sem sonhar ou se não estiver em estado de coma, eu não sou inconsciente, estou *presente* a mim mesmo e esta presença não é igual à de um objeto perante o sujeito, que se dá a conhecer de forma passiva e inerte, é uma presença consciente como espectador de mim mesmo: estou aí, não como objeto, mas como aquele que está a ver, consciente, mas consciente a vários níveis.

A *consciência meramente empírica* em que o homem vive mas não se preocupa com o seu significado. A *consciência intelectual*, que no espanto e admiração perante as coisas pergunta *o que é?* e *porquê?*, *que significado?* e *que fazer?* Neste nível, alguém está, não apenas *presente*, mas presente atualmente e ativamente inteligente, perguntando *o quê* e *porquê*. A *consciência racional*, em que se procura verificar se a ideia que se tem a partir da iluminação da

²⁰ Cf. Bernard Lonergan, *Topics in Education*, p. 73.

inteligência, é realmente verdadeira. E porque o conhecer conduz à ação, em que queremos e escolhemos, elegemos e decidimos, há um quarto nível de consciência que corresponde ao nível da responsabilidade e liberdade.

A partir deste pressuposto, devemos entender a educação como um processo em que o sujeito cognoscente e agente se apropria de si mesmo, realizando-se e atualizando-se como humano, num processo de autotranscendência que o conduz do mero estado de presença sensível, empírica e imaginativa para uma presença inteligente de interrogação pelo seu sentido e significado, descobrindo-se e confrontando-se com a verdade das suas afirmações e com um conjunto de valores perante os quais discerne e decide através de uma ação com que livre e amorosamente se compromete consigo mesmo e com os outros no sentido do que é bom e vale a pena²¹.

O homem é um processo contínuo de atualização da sua capacidade de aperfeiçoamento de um modo intencional e livre, que resulta da consideração de uma transição da realidade abstrata da essência lógica, presente na noção de «animal racional», para a realidade do *que há de ser e deve ser*, presente na noção de «tornar-se homem», e que resulta uma transição da noção abstrata de *substância* para a noção de *sujeito* que está presente a si mesmo de forma consciente. A consideração do homem nestes termos exige uma nova forma de conceber a atividade educativa, a qual deve proporcionar e promover o processo de autoconsciência e autotranscendência dos sujeitos, de modo a contribuir para o reconhecimento da estrutura consciente pessoal e para a atualização da humanidade que em todos está em potência.

Devemos ser educados para sermos atentos, inteligentes, críticos e responsáveis na procura do bem, para construirmos uma sociedade mais justa e solidária, porque só aquilo que nos interessa penetra a nossa consciência. A consciência é seletiva. No entanto, a preocupação no comando daquilo que queremos e daquilo que nos interessa não significa esquecer que há enfermidades psíquicas que limitam a autonomia e a liberdade da consciência, levando a que alguns não possam ver o mundo como uma realidade boa. Cada um tem o seu mundo que é a parte do universo determinado pelo horizonte dos seus interesses e capacidades.

Quer isto dizer que o fluxo da consciência é o sujeito com os seus interesses na construção de um horizonte que seleciona o seu mundo: existem diferentes padrões da experiência pelos quais se dá o fluxo da consciência. No padrão do desenvolvimento prático da experiência relacionamo-nos com as pessoas e dominamos as coisas (horizonte particular), no padrão do

²¹ Cf. *ibidem*, p. 82.

desenvolvimento intelectual da experiência, admiramo-nos com a realidade, perguntamos pelo seu sentido e fazemos juízos na procura do bem que é a verdade, subordinando-nos, não aos interesses práticos, mas aos ideais universais e normas da inteligência, do rigor lógico e da aspiração científica (horizonte universal). Neste padrão a responsabilidade é limitada, pois reduz-se ao conhecer, à explicitação e precisão, não se dirigindo à totalidade da vida. Um horizonte de vida constitui-se na organização dos modos de viver, através das diversas operações de sentir, ver, pensar, julgar, desejar, temer, querer, deliberar e eleger, como resultado de um determinado desenvolvimento científico, filosófico e moral.

O padrão intelectual da experiência situa-se ao nível do puro desejo de conhecer que encerra o desejo de conhecer qualquer coisa por sua essência, tendo como meta a realidade sobrenatural da visão gozosa do conhecimento da essência de Deus. O amor divino é o Ato irrestrito de saber, fim sobrenatural correlativo ao nosso desejo irrestrito de conhecer e é nele que nos podemos introduzir no padrão prático da experiência sem estreitar nosso horizonte que pressupõe a caridade perfeita²².

O desenvolvimento do sujeito que nos interessa não é a mudança de um horizonte de vida para outro horizonte do mesmo âmbito, nem é a ampliação meramente matemática desse horizonte de vida na quantidade dos objetos externos que se opera, mas sim na organização das próprias operações com vista a encontrar uma integração superior que resolva os problemas. No plano científico podemos encontrar uma revisão radical dos conceitos, postulados, axiomas e métodos com vista a uma nova estrutura, nas revoluções de Copérnico, Darwin e Freud e nas revoluções de Galileu, Newton, Einstein e teoria quântica. Ao contrário da ciência, cujo desenvolvimento implicou uma transformação do objeto e o repensar das categorias, no plano filosófico o sujeito também é um dos objetos, implicando uma transformação da sua vida através de uma conversão radical e de um desenvolvimento real.

Por fim, o desenvolvimento moral é o desenvolvimento do bem pelo qual alguém se interessa, que pode ser particular, de ordem ou de valor, estético, ético ou religioso. Neste caso podemos dar como exemplo, a partir dos estudos de Piaget, a passagem de uma moralidade absoluta que se baseia no respeito unilateral e na lei estabelecida, para uma moralidade que se adquire por consentimento ou respeito mútuo, na valorização da autonomia e no respeito pela liberdade e responsabilidade dos outros.

²² Cf. *ibidem*, p. 91.

Em relação à educação para o nível do desenvolvimento do sujeito devemos destacar os métodos ativos, no sentido de que a educação deve ajudar o sujeito a construir o seu próprio mundo: aquilo que não possa ser assimilado e usado para desenvolver o seu mundo e ampliar o seu horizonte de sentido, surgirá como alheio e desinteressante. A aprendizagem passa a ser centrada no aluno, tendo como fundamento a admiração e o desejo de entender, havendo uma particular atenção aos campos da afetividade e da vontade.

3. As novas aprendizagens nas matemáticas, na ciência e na filosofia: a aprendizagem é uma tarefa do aluno, pela admiração, pela interrogação e pela descoberta progressiva.

A educação tradicional foi pensada em termos pré-científicos, pré-democráticos, e pré-industriais. Agora há que considerar uma nova aprendizagem, não apenas no sentido quantitativo de haver mais conhecimento, mas no sentido da transformação e desenvolvimento da estrutura da atividade do conhecimento.

De acordo com a estrutura ontológica do entendimento em São Tomás de Aquino, por um lado encontramos o *entendimento atuante* (*intellectus agens*) e, por outro lado, os sentidos, a imaginação, as imagens e as representações dos dados dos sentidos, no âmbito do *entendimento em potência* (*intellectus possibilis*). Desse modo, o entendimento atuante ilumina a imagem, imprimindo no entendimento em potência uma espécie inteligível, dando origem a uma palavra interior e dando origem a um processo reflexivo, do qual resulta uma afirmação ou negação (juízo).

Mas para Lonergan, nesta atividade inteligente não parece haver recurso aos dados da consciência. Considera o filósofo canadiano que o ato de inteligência capta o inteligível no sensível e isso é um processo humano consciente, mas não basta supor que o estudante seja humano para que esse processo se realize, isto é, para que o estudante consiga abstrair espécies inteligíveis das imagens. O professor pode ajudar a que o aluno forme a imagem correta. A iluminação da imagem de que nos fala São Tomás e Aristóteles não é mais que passar ao interior do padrão intelectual da experiência: qualquer esforço realizado pelo professor é inútil se o aluno não der orientação adequada à sua inteligência.

A passagem do padrão empírico da experiência para o padrão intelectual, implica que alguém, admirando-se com as coisas, comece a perguntar pelo *porquê* de algo. Nesse momento dá-se a iluminação da imagem, isto é,

o fluxo dos dados sensíveis e das percepções passa a ser dirigido pela inteligência. Essa introdução no fluxo da consciência da admiração seletiva, que constitui o princípio da filosofia e da ciência, tem de ser feita pelos próprios alunos, nenhum professor os pode substituir nessa tarefa²³.

O que o professor deve fazer é estimular os alunos no sentido de que as coisas os intriguem e ajudá-los a escolher corretamente os elementos necessários para o entendimento. A principal causa do aprender é o entendimento atuante do aluno, isto é, a admiração e o desejo de entender e o que o professor deve fazer é proporcionar oportunidades para que se façam perguntas e para que se descubram os equívocos. Mas a descoberta, a compreensão, só o aluno as pode fazer, por si mesmo.

Considera Lonergan que o que muda de época para época não é o inquirir, a experiência, nem o entender, mas sim a *expressão*. É importante atender às diferenças de expressão do ato de inteligência para compreender a diferenciação da educação nas diferentes épocas e culturas. Nesse aspeto a realização grega introduz um passo ulterior na concetualização do processo de entendimento. Por exemplo, todos os atenienses conheciam, mediante o ato de inteligência, o que era ser sábio ou ignorante, valente ou covarde, justo ou injusto, mas não podiam desenvolver definições universais acerca disso. Eles sabiam e não sabiam, isto é, sabiam pelo desenvolvimento do ato intelectual no senso comum, mas não sabiam, na medida em que não tinham desenvolvido a expressão concetual, cujo caminho é o *logos*.

O padrão intelectual da experiência, diferenciado da mera experiência do senso comum, foi introduzido pelos gregos, com o recurso ao raciocínio lógico (*logos*), mediante proposições e juízos, como ferramenta para determinar um caminho de ação. Com Sócrates dá-se a introdução das proposições, das definições universais e, com elas, dá-se a introdução da ideia de uma ciência com um corpo ordenado de definições e implicações na exploração de um campo delimitado do conhecimento humano. Com a descoberta grega do *logos*, da lógica, os atos de inteligência, já existentes no padrão do senso comum, podem ser expressos de uma maneira universalmente válida, e baseando-se em definições universais podem construir largas cadeias de um raciocínio rigoroso, erigindo um ideal de ciência concebido em termos de definições, axiomas, postulados, problemas e teoremas. Esta foi uma realização distintiva do espírito humano do Ocidente que, através do princípio de não contradição e das noções associadas de verdadeiro ou falso, valor ou sem valor, construiu uma ciência e uma religião próprias.

²³ Cf. *ibidem*, p. 115.

Mas o ideal da nova aprendizagem na concepção do que são as matemáticas, a ciência e a filosofia, sem a negar, pretende ir para além da realização grega. Lonergan refere-se à versatilidade pós-clássica de entender, sublinhando o uso da lógica simbólica e do reconhecimento, no âmbito da lógica matemática, das limitações dos sistemas formais dedutivos²⁴. Adverte Lonergan que a abstração não é um processo automático e encerra uma grande versatilidade, tal como o apresenta a ciência moderna na sua grande versatilidade em usar as relações entre a inteligência e os dados sensíveis. Por exemplo, a introdução na teologia, durante o século XIII, da categoria do sobrenatural, como algo não demonstrável e não entendível perfeitamente, significou a introdução de um princípio metodológico básico, resultante da abstração, que estabeleceu a reflexão teológica como ciência, determinando os seus limites e o seu âmbito ou objeto. A ciência é um dos instrumentos da educação e a ciência empírica, pelo que tem de intrinsecamente dinâmico, proporciona-nos uma oportunidade de estudar a inteligência em desenvolvimento do sujeito cognoscente e agente, porque a ciência não está terminada mas está em caminho.

A sabedoria não é dada à partida, mas é a meta para a qual nos move-mos. A sabedoria completa é o conhecimento de Deus, que conhece sua própria essência e nela conhece absolutamente tudo o demais. Deus tem a visão da totalidade, a sabedoria perfeita. A nossa sabedoria, mesmo ao nível da ordem metafísica, é finita e imperfeita e, por essa razão, a sabedoria da ordem sobrenatural do Espírito Santo está acima de qualquer sabedoria que o homem possa alcançar de forma natural. Mas se só Deus tem a perfeita sabedoria, como pode o homem fazer juízos perfeitos? Se, tal como defende a perspetiva tradicional, o filósofo opera à luz da sabedoria humana e não possui a sabedoria sobrenatural de Deus, que possui o teólogo através da mediação do dom do Espírito Santo, como pode fazer juízos corretos? Como podem os homens fazer juízos verdadeiros se não possuem a perfeita sabedoria divina, que é só de Deus, se não possuem a sabedoria sobrenatural, que é medida para nós por meio da inspiração do Espírito Santo, e se não têm a sabedoria do filósofo que tem uma visão total do universo?

Responde Lonergan que, sendo verdade que possuímos uma visão rudimentar da totalidade, o nosso inquirir e refletir não se restringe a um género particular da realidade, mas orienta-se para o conhecimento de todas as coisas de forma detalhada e dicotómica, à maneira da árvore de Porfírio, que divide o ser em material e não material, inerte e vivo, racional e

²⁴ Cf. *ibidem*, p. 123.

não racional, desenvolvendo-se uma visão cada vez mais compreensiva e articulada do Universo²⁵.

Assim torna-se possível o incremento da sabedoria que é o incremento da visão da totalidade, mediante essa visão dicotômica do ser e mediante a possibilidade de fazer juízos verdadeiros no contexto da visão que alguém consegue atingir em determinada idade por via da progressiva diferenciação da sua consciência. Mas na génese do desenvolvimento da sabedoria e da visão da totalidade, o educador tem um papel muito importante, nomeadamente junto dos jovens, para prevenir as unilateralidades e indicar as diferenciações que estão contidas no puro desejo de conhecer.

Por que razão o cientista não tem um conhecimento certo? Responde Lonergan que assim é porque o cientista tem como objetivo o conhecimento do Universo, não nas suas relações connosco, mas nas relações das coisas entre si. Quanto mais se desenvolve a ciência mais avança para a sua indubitabilidade ou evidência, havendo uma quantidade de coisas que podem ser explicadas de forma brilhante, mas sempre no reconhecimento de que podem surgir revisões fundamentais, como por exemplo aconteceu com a física da relatividade e com a mecânica quântica. Mas Lonergan considera que essas novas teorias, contendo de forma equivalente as correlações já estabelecidas, representam o progressivo avanço da ciência para uma sabedoria, na medida em que a diferenciação do ser se faz de uma forma cada vez mais plena e mais exata, tornando-se cada vez mais ampla a sua compreensão e conhecimento²⁶.

A sabedoria científica é algo que está em crescimento. Segundo a perspectiva científica tradicional as coisas eram as categorias aristotélicas: substância, quantidade, qualidade, relação, ação, paixão, tempo, lugar, hábito e postura. E as causas eram: finais, agentes, materiais e formais. Para o químico as causas já não são estas, mas sim elementos e combinações e as coisas, em vez das dez categorias, são mais de trezentos mil compostos. Enquanto para Aristóteles se dá a análise das coisas por suas causas numa construção sintética, para o químico dá-se a análise dos compostos em seus elementos num duplo movimento de análise e síntese que leva à descoberta de uma tábua periódica que substitui as causas aristotélicas.

Da mesma maneira, ao contrário de Newton que concebeu suas forças como causas eficientes, a mecânica moderna abandonou a noção de força, pensando em termos da *teoria de campo* que se refere a um grupo

²⁵ Cf. *ibidem*, p. 151.

²⁶ Cf. *ibidem*, p. 153.

de inter-relações entre diferentes objetos, em que a forma de qualquer elemento se conhece pelas suas relações com todos os outros (inteligibilidade imanente do objeto). Também o campo da psiquiatria se baseia nas relações interpessoais. Isto significa que a ciência moderna não é apenas uma adição ao que se conhecia antes, mas implica um aperfeiçoamento da própria noção de ciência, em que as causas não são mais que o campo das relações inteligíveis que definem os objetos.

Segundo o ideal lógico, a noção de ciência consiste em conhecer a essência e deduzir as propriedades. Esse é o método usado pela teologia natural quando se deduzem os atributos divinos a partir de uma noção fundamental que surge como a essência divina. Trata-se de uma noção de ciência usada por Espinosa que, numa perspectiva monista, concebe as propriedades como modos da única substância que é, a partir de uma dedução silogística.

Ao contrário, a partir da perspectiva de uma ciência em desenvolvimento, nós não conhecemos, desde o princípio, o que é essa essência. Conhecemos a essência pelas suas propriedades e encontramos as propriedades corretas ao aplicar o método empírico, numa espiral desde os dados, através de uma série de hipóteses, até às conclusões. A sabedoria é uma realidade para que tendemos e não um ponto de partida: só ao estudarmos os diferentes sistemas filosóficos e ao compararmos as consequências dos mesmos, se pode atingir uma sabedoria acerca dos mesmos, capacitando-nos de preferir uma noção de ser em relação a outra.

A sabedoria fundamental do filósofo é saber escolher a noção de ser real, enquanto oposta às concepções falsas. Defende Lonergan que essa concepção será de fato verdadeira se for expressa num juízo particular que capte o incondicional virtual. Considera o autor que a atuação gradual da inteligência sobre os dados empíricos em que consiste a ciência, lhe vai dando uma noção cada vez mais precisa acerca da sua natureza: um grupo de operações governado por uma série de regras, que já não tem o objetivo de conhecer a lei e o sistema, sistema que para Galileu era a geometria, mas sim o objetivo de conhecer os estados e suas probabilidades²⁷. A ciência está em processo e dirige-se para uma probabilidade e confiabilidade cada vez maiores, no reconhecimento de que as suas teorias estão abertas a revisão e melhoramento.

Não conhecem por completo o seu objeto mas, no entanto, as ciências desenvolvem-se como todos unificados internamente, porque as operações do cientista e os atos correspondentes a seus objetos formam um grupo unificado e inter-relacionado. É o que acontece, por exemplo, com a álgebra,

²⁷ Cf. *ibidem*, p. 57.

onde há um grupo de operações – soma, diminuição, multiplicação e divisão, potências e raízes –, que estão inter-relacionadas, determinando aquilo sobre o que opera. Também a ciência natural empírica é um grupo dinâmico de operações em que o inquirir sobrevém à experiência e dá origem a atos de intelecções que se expressam em hipóteses e fundam as deduções que contribuem para os resultados experimentais e de observação, os quais permitem atender a novos dados, que por sua vez originam novos atos de intelecção e novas hipóteses, proporcionando pontos de vista superiores.

No entanto, não podemos esquecer que nas ciências humanas o sujeito também é um dos seus objetos e, nesse sentido, um ponto de vista superior sobre o objeto, uma reformulação dos conceitos que expresse uma intelecção mais perfeita dos objetos, tem implicações ao nível do sujeito e uma mudança na vida humana, o que não acontece com as transformações da física ou da química. Há mudanças no objeto que exigem mudanças na visão que o sujeito tem de si mesmo. Lonergan dá alguns exemplos e começa com a diferença entre a noção de geometria que tem o estudante de secundário, como aquilo que está no livro, e a noção de geometria que tem aquele que para além de estudar também pratica geometria, o que implica uma transformação nessa noção.

O mesmo acontece com a diferença que há entre uma interpretação do real a partir da intersubjetividade e uma interpretação a partir da significação do desenvolvimento concetual e proposicional. Uma parte do nosso conhecer e da nossa vida do dia a dia encontra-se ao nível intersubjetivo, sendo verdade que o sentimento que temos com diferentes pessoas determina a forma como nos relacionamos com elas. Tentar captar o universo mediante uma forma exclusivamente intersubjetiva conduz à consciência mítica, tal como acontece na consciência primitiva em que se dá esta tendência para conceber toda a realidade natural (céu, terra, mar e rios) de uma forma personificada. Alguém que construa uma filosofia baseada simplesmente na intersubjetividade terá muita dificuldade em sair da consciência mítica²⁸.

Da mesma maneira, o mundo real não se reduz à ordem elementar daquilo que satisfaz os diversos esquemas sensorio-motores ou percetivos, isto é, não se reduz aquilo que está *ali fora agora*, porque, nesse caso, o mundo formado pelas operações do matemático e do cientista – que surgem no âmbito do padrão intelectual da experiência e que é um mundo muito diferente do mundo-para-nós, porque é o mundo conformada pelas coisas nas relações entre si –, teria de ser considerado irreal, convertendo-se em

²⁸ Cf. *ibidem*, p. 168.

conhecimento da realidade apenas com o regresso às coisas que se podem tocar, ver e sentir. Nesse caso o real seria apenas sensível, isto é, aquilo que é dado aos sentidos, reduzindo-se tudo o resto a uma imanente atividade do sujeito que nunca significaria *conhecer a realidade*. Nesse caso, o entender seria útil, mas não formaria parte do conhecer e o juízo limitar-se-ia a sufragar as atividades do entender.

A história apresenta-nos um desenvolvimento da noção de *real*, que nos permite compreender que a realidade não se reduz à materialidade. Na perspectiva de Lonergan, apesar de, por exemplo, se encontrar na patrística, em autores como Tertuliano, uma certa visão infantil da realidade, ao descrever que Deus tinha de ser um corpo (embora um corpo que não se pode ver nem tocar), porque o que não é corpo não seria real, nota-se haver uma grande evolução na noção de real, pois Santo Agostinho vai usar a palavra *verdade* para falar do real, sendo que a verdade não se conhece fora ou dentro, mas sob a luz da eternidade²⁹. A educação para o bem visa possibilitar a compreensão da integralidade do real, nas suas dimensões material e espiritual.

²⁹ Cf. *ibidem*, p. 170.

Da Clausura à Libertação: o Estar-todo-aí presente como Resposta a um Apelo

JOAQUIM ANTÓNIO PINTO

*Dedico esta singela reflexão à minha falecida mãe.
Por não ter estado sempre aí-presente... posto que, assim, deveria ter estado.
Não podendo recuperar o tempo, espero recuperar-me no tempo... saudade.*

Martin Buber nasceu em Viena a 8 de fevereiro de 1878 e morreu em Jerusalém a 13 de junho de 1965. Para além desta referência, que serve para introduzir o autor em torno do qual girará esta reflexão e demarca cronologicamente a passagem deste homem atípico pelos tempos, apenas vos irei referir mais uma pequena nótula biográfica, à qual chamarei, do mesmo modo que Buber o fez, de “*desencontro*”: Aos quatro anos de idade, Buber, na varanda de sua casa, em Lvov, após a sua mãe abandonar a família e em diálogo com a sua irmã, esta disse-lhe: “*não, ela nunca regressará!*” Foi neste momento da vida no tempo, neste “*desencontro*” com aquele seu “Tu” irredutível – a sua mãe –, que se desencadeou, em toda a sua vida, a procura genuína do significado genuíno do genuíno encontro! Nas palavras de Júlio Dinis, pessoalizando e com isso comprometendo um pouco Buber: o “Tu” “*que me levou as saudades, jamais me trouxe saudades em paga ...*”

Buber apresenta-nos um vínculo à vida, vivida de forma responsável¹ e articulada entre reflexão e ação, práxis e logos. É neste vínculo vivo que a experiência existencial, do vivente, aquele que está vinculado à vida, nos é dada como presença ao mundo e que desvela a própria produção reflexiva. Temos pois, que a fonte do seu pensamento é a sua vida, sendo esta, a vida, a manifestação concreta da convicção de quem a vive. É uma notável e nostálgica procura da recriação do humano. Não se entenda isto, e com isso se mal-entenda, a recriação do homem, mas sim a recriação e estímulo do que intimamente habita no homem, a sua humanidade, a verdadeira vida e,

¹ Entenda-se aqui responsabilidade na linha de Bernard Lonergan. A consciência responsável é aquela que dá uma resposta genuína às coisas como elas são, em face da verdade delas mesmas. Para Buber seria o dar resposta à vida.

dentro desta, a condição dialógica que lhe é concomitante, o encontro. Defendemos, pois, aqui, uma arquipassibilidade e possibilidade de concriação que respalda em diversas consignações de índole ôntico-ontológicas. “*Toda a vida verdadeira é encontro*”, é um “Outro” que nos “aparece”, um “tornar-se par” que se doa e (con)cria nesse processo de aparecimento.

É recalcitrante e difícil atingir a compreensão, por mínima que seja, deste peregrino hassídico, nem sei se o seu desejo seria o de ser totalmente compreendido. Buber é aquele ser apenas intuível que quer conversar e, com isso, convergir, que quer dialogar, e nesse íntimo dar-se... simplesmente viver. Temos pois, que viver, conversar ou, como muitos preferem, dialogar é e sempre será uma relação. A filosofia de Buber é uma filosofia da relação. Só na relação entre viventes que vivem e acusam a própria vida, é que poderia nascer uma filosofia do viver-se a si na vida², uma filosofia do diálogo. Há uma certa concomitância entre diálogo e sentimento. Carece-me, pois, dizer que a filosofia de Buber exala, no diálogo, esse íntimo e puro amor, um amor que se espraia na reciprocidade³ dialética entre consciências que não cessam... que se abrem e se dão em relação. Quando Pessoa diz, o “nosso” Fernando, quando diz: “*Ah, a esta alma que não arde... Não envolve, porque ama*”, inscreve de forma profunda o que se pretende aqui aludir.

A filosofia de Buber é uma filosofia de vida. Mas o que é isso de filosofia de vida?

Para Buber seria esse íntimo dar-se em relação à vida e procurar na própria vida a razão dessa relação, procurar o “Tu” que se vincula em mim e o “TU” irredutível (Deus) que se vincula em todos e que a todos vincula. É um íntimo vincular-se na vida, para a vida. Sendo esta, a vida vivida: a origem, o modo autêntico e genuíno como o ser se dá em sentimento puro numa relação de reciprocidade. Em suma, em resposta ao apelo “*estás aí?*”, aquele que se vive responde: “*sou-todo-eu que estou aqui!*”.

O pensamento buberiano é de uma inegável atualidade, arrisco-me até a dizer de uma inegável futuridade; em vista daquilo que ressoa numa época contaminada pelo esquecimento fragmentador do que é mais intrínseco ao homem: a sua própria condição humana. Tanto a obra como a vida de Buber, são fundamentais para qualquer abordagem de índole antropológica.

² Atente-se o facto de Martin Buber ter sido aluno de Wilhelm Dilthey, expoente do Vitalismo Histórico, de que resulta a sua forte influência na filosofia buberiana. Voltarei a este assunto.

³ Reciprocidade é a marca definitiva da atualização do fenómeno da relação onde o “entre” é, em consonância, considerado como a categoria ontológica que torna possível a aceitação e\ou confirmação dos pólos envolvidos no evento da relação.

Cheiramos em Buber, sim, “cheiramos”, nesse advir, o modo como o paradoxo se dá em paixão de pensamento. Buber, para lá de poético é autopoietico, revela e alude a um caminho de reciprocidade numa construção constante de si mesmo e de um mundo melhor. Construir o mundo é construirmo-nos com paixão no mundo; como nos relata Aquiles Zuben, tradutor brasileiro de Buber, “*que um pensador sem paradoxo é como um amante sem paixão, um sujeito medíocre*”. Eis aqui apresentado, e com escassas notas biográficas, o autor que irei tratar. Eis o homem atípico! Já o sentem? Já existe a íntima vontade de dialogar com ele? Espero que o façam, em vista da sua fecundidade.

Depondo a parte poética que, apesar de apelativa e fecunda, não subsume totalmente o nível de conceptualização necessário à explanação deste pouco conhecido autor – pelo menos no que concerne ao nosso país –, iremos adentrar por um, mais sustentado, itinerário filosófico com vista a explicitar a temática específica epigrafada no título deste artigo. Paradoxalmente, a temática, ao ser específica, abrange a totalidade do pensamento de Buber: “*Da clausura à libertação: o estar-todo-aí-presente como resposta a um apelo*” ou, de uma forma menos eloquente e quiçá mais eficaz, “*A dinâmica do Encontro em Martin Buber*”.

A dinâmica do encontro, à qual poderíamos igualmente chamar: a dinâmica da relação; a dinâmica do diálogo, da presença, da comunidade, enfim... a dinâmica da vida, obriga a que, numa primeira fase, se elucide bem aquilo que Buber entende por vida. A significância de vida, já antes aludida de forma mais poética, é, agora de modo mais objetivo decalcada, também consciência, e é nestes meandros que o ser pode estar enclausurado ou atingir a libertação. Para uma análise da consciência é importante situar que, quando falamos de realidade, falamos de algo que «está aí», aí em relação, em justaposição recíproca. Não quero deixar de alertar que o homem, ao invés, no ato de intuição, pode ser igualmente subjugado pelo ato de intuir, sem que com isso consiga atingir a verdadeira realidade do objeto ou da coisa intuída que se coloca alguém no momento da presença, no momento da intuição.

Buber dá primazia a uma atitude pré-cognitiva e pré-reflexiva, existente entre o homem e o ente aquando da relação dialógica. A consciência deferida pelo idealismo é monádica, existe ela e os seus conteúdos, que mais não são do que manifestações diversas dela mesma. Esta, a consciência monádica, não refere o que se vê, mas os conteúdos do que a consciência vê. O ser, ao invés de estático, tem que ser extático, ser-se em êxtase, estar-aí-presente como resposta ao apelo da vida. Este êxtase de que falo, significa,

não apenas um extrair-se de si e elevar as possibilidades na vida que há em si, mas, de forma recíproca, um extrair-se a si na vida, dirigindo-se para ela e encontrando-se nela. Aqui, nesta dimensão, existir é existir “com”.

Buber acusa a vida e esta apela a uma relação (diálogo) que, partindo de dentro, da compreensão e sentir de si mesma, se integre nela, tendo como sustento este estar-todo-aí presente à vida. A condição humana é condição porque é vital, é o modo como a vida se manifesta e se disponibiliza enquanto vida. Para tal, é preciso estar-aí presente como resposta a um apelo, i.e., na linha de Lonergan, o diálogo como abertura do vivente à vida em que se vive, cumpre-se e realiza-se em condição dialógica de existência. A consciência, a que não está encerrada em si mesma, está aberta a esta autêntica dinâmica da relação entre o “Eu” e as suas circunstâncias, o “Eu” que se dá na sua própria vida.

O pensamento buberiano é transversal, intuitivo e subtil. Continuaremos com esta humilde meditação, com vista a alcançar alguns travejamentos da sua filosofia intuitiva.

É um pensamento circulatório, o de Buber, um pouco à imagem do que fez Cervantes, e os israelitas no cerco a Jericó. A sua reflexão é um compromisso com uma existência concreta, a que se sente, a que se vive, e nesse aspeto podemos situar o vitalismo de Dilthey, de quem foi aluno, como uma das suas grandes influências. O homem precisa de assumir um compromisso com a vida, até ao nível da própria reflexão filosófica, pois é a reflexão filosófica que permite o desvelamento progressivo do *anthropos* e onde os seus esforços ontológicos se entrelaçam com a sua dimensão ôntica, prática.⁴ Tal, implica necessariamente uma procura e um concreto compromisso com a vida.

Espero não estar a conotar Buber como um representante inveterado do misticismo irracional. De facto ele não o é, até porque a sua obra lapidar, “*Eu e Tu*”, promove reflexões filosóficas profundamente ligadas a uma ontologia.

⁴ Aceita-se aqui o compromisso e validação de uma Filosofia aplicada que em momento algum se abstenha desta tessitura ôntico-ontológica. A inauguração de novos conceitos que se adequam de maneira mais eficaz à tradução de novas realidades, concorrem, ou, pelo menos, comportam esse enfoque, para um novo paradigma de abordagem ao apaziguamento de conflitos que é transversal a todo o existir humano. A existência, *per si*, é também intranquilidade e conflito. Perante isto, torna-se fundamental inquirir as suas razões e aludir a necessárias soluções. A dimensão ética do agir humano, já retratada em tempos imemoriais, por Confúcio, Lao Tsé, Pitágoras, o Cínico Diógenes, entre outros, é hodiernamente um dos assuntos mais prementes da condição humana. Perante isto, a nova fórmula que vos apresento, e que será desenvolvida, posteriormente é: Afetação – ação \ reação – desafetação \ infetação ou axialização \ desaxialização.

Despisto quem possa pensar que estamos perante um sistema filosófico pronto, ao género de Hegel ou Aristóteles. Buber, ao invés, alude e impele-nos a refletir de forma crítica sobre o seu próprio pensamento. Na vida, tal como na obra, em Buber, destacam-se claramente três dimensões: ética⁵, ontológica e antropológica. Em todas elas se manifesta a recalcitrante dimensão humana. “*Aí não se conhecerá*”, diz Buber em referência à abordagem antropológica, “*permanecendo na praia e contemplando as espumas das ondas. Deve-se correr o risco, é necessário atirar-se à água e nadar*”.⁶

A implicação que Buber faz à ontologia da relação leva-nos à multifuncionalidade prática do seu pensamento: Sociologia, Psicologia, Educação, Política e, necessariamente, Filosofia. É a ontologia da relação que serve como base concomitante a todos os outros âmbitos. Chegamos, deste modo, ao momento epigráfico: o aspeto primordial do pensamento buberiano é a relação, o diálogo como atitude existencial do «face-a-face».

Abandonemos este círculo “viciante”, que não vicioso. Pretendi, atrás, transmitir e tecer algumas considerações gerais sobre a Filosofia do Diálogo em Martin Buber. Agora e sem mais delongas, vou adentrar-me pelas características do seu pensamento, o lugar-onde onde poderemos “dialogar” sobre a dinâmica do encontro.

A semente do “Tu” já está lançada: o lugar dos “Outros” é indispensável para a nossa realização existencial. O espírito filosófico de Buber é marcado por uma enorme convicção no humano: “*Durante a primeira guerra mundial, depois que os meus próprios pensamentos sobre as coisas mais elevadas haviam tomado uma orientação decisiva, eu falava às vezes sobre a minha posição aos meus amigos; ela era semelhante a uma ‘estreita aresta’*. Desejava exprimir com isso que não me coloco numa larga e alta planície quanto ao Absoluto, mas sobre uma saliência estreita de um rochedo, entre dois abismos, onde não existe segurança alguma de ciência enunciável, mas onde existe a certeza do encontro com aquilo que está encoberto”.⁷

Esta passagem traduz, como poucas, a imensa fecundidade do pensamento de Buber. Uma visão mais atenta permitir-nos-á, escutar o significado e valor da vida em toda a sua filosofia. Vivemos entre dois abismos, o mundo do “tu” e o mundo do “isso”, um pouco à imagem do que disse Judite Jorge, definindo a atitude humana: “*pés na lama e cabeça nas estrelas*”. É esta a inegável opção da dimensão humana... viver no mundo do “Isso” ou viver-se no mundo do “Eu-Tu”, da relação, do encontro genuíno e

⁵ A ética Hassídica.

⁶ Cf. Buber, Martin, *Le problème de l'homme*, tradução de J. Loewenson-Lavi, Paris, Aubier, 1980, p. 18.

⁷ Cf. *ibidem*, p. 92.

autêntico. A estreita aresta de que falava Buber não é um refúgio, um abrigo ou uma facilidade, até porque a vida não é fácil, pelo contrário, é frágil, é uma fragilidade que nos impelirá a transcender uma existência real crivada de paradoxos e antinomias que não se podem ignorar pelo simples fato de querermos delas... fugir. É antes, a aresta, uma plena e paradoxal plenitude, que nos possibilitará a superação e a orientação na vida. As alternativas estão à vista: “Eu-Tu” – “Eu-Isso”, dependência-liberdade, fragmentação-plenitude, clausura-libertação. Na profunda intimidade do encontro, os contrários são misteriosos. É preciso estar atento, é preciso escutar. Este íntimo escutar não ensina nada, mas ajuda, e muito, a aprender.

O diálogo é o caminho para a verdadeira plenitude. Podemos considerar o diálogo como a categoria fundamental e única, que nos permitirá atingir a compreensão do pensamento de Martin Buber. O diálogo é um compromisso de relação que ecoa como um mantra por toda a vida e obra de Buber. Desencontrou-se de um “Tu”, ergueu-se e procurou o “Outro”! Encontrou-se, dialogou com ele, aceitou-o plenamente em toda a sua plenitude e tornou-se, com isso, verdadeiramente pleno. Eis a dinâmica do encontro, do verdadeiro e genuíno que só é possível com um harmonioso estar-todo-aí-presente, e não do encontro que gera e emana dimensões conflituosas e conflituantes. Atos autistas que revelam a incapacidade do “Eu” dizer “Tu”, de acolher, amar ou como diria um familiar: “(...) a capacidade de abrigar o outro e abrigar-se nesse íntimo ato de abrigar. Abrigar-me a mim, abrigando o outro”. Em Buber existe a mesma reciprocidade, o travessão que une o “Eu-Tu” substitui a conjunção “e” e dá-nos uma relação de paridade, de isotimia.

Ao circular pelas obras de Buber, constata-se que mapeou todos os componentes necessários à realização de uma teoria do reconhecimento como relação. Citando Mendo Castro Henriques: “conhecemos objetos e reconhecemos os sujeitos.” Aclarando: conhecemos o mundo do “Isso” e reconhecemos o mundo do “Tu”, o mesmo será dizer, e de forma mais poética, Fernando Pessoa que me desculpe a canibalização: “enquanto houver um “Tu” do outro lado “Eu” consigo-me orientar”. Chegamos a um ponto alto desta meditação, a um cume, a uma aresta: conhecemos objetos, reconhecemos identidades. É essa diferente maneira de o “Eu” se apresentar como um “Tu”, que é um *idem*, que me identifica e me envolve no *ipse*, no “Eu”! Viver no mundo do “Isso” é viver na caverna, é procurar preencher intuitivamente dimensões que não se possibilitam ao preenchimento intuitivo. Aí, no mundo do “Isso”, somos iludidos e aceitamos essa ilusão com vista à nossa autopreservação. O mundo não é um mero “topos” de relações utilitaristas, é algo mais do que ... “Isso”. É um modo de reconhecimento do outro e pelo outro, nesse fenómeno de dialogicidade como a vida se apresenta.

Para Buber, o conteúdo vivido, da experiência humana, em todas as suas manifestações, é mais válido do que qualquer sistematização conceptual. É um processo idiossincrático de sustentação do modo como o ser “aí se faz”. Neste âmbito, o diálogo, ou melhor, a relação dialógica, é uma categoria que não se alcança através do raciocínio dedutivo... simplesmente acontece! E com Buber aconteceu: certo dia, brincava com o seu cavalo preferido e, num certo instante, aquele e não outro, “algo aconteceu”, algo “foi dito” e ele respondeu a esse apelo. O diálogo, o encontro, a relação não se extinguem ou se limitam aos humanos, mas sim às vivências íntimas e autênticas. A fonte ou o arquidialógico de onde o diálogo brota é profundamente vivencial, existe na sua concretude. A vida é realizada no concreto do dia a dia. O verdadeiro projeto da filosofia deve, enquanto tal, explicitar, ou pelo menos tentar, essa concretude da vida, a partir da própria vida... e a vida é, ela mesma, um apelo, como este que cito em seguida:

“(...) O sonho começava com as mais diversas formas, mas sempre, no início, algo de extraordinário me acontece: por exemplo, um pequeno animal, com a aparência de um filhote de leão, cujo nome conheço no sonho mas não ao acordar, dilacera-me o braço e eu só o domino com dificuldade. Ora, o estranho é que esta parte do enredo do sonho, a primeira e de longe a mais interesse, tanto pela sua duração como pela significação exterior, desenrola-se sempre a um ritmo galopante, como se ela não fosse importante. E então o ritmo torna-se, subitamente, mais lento: eu estou aí e lanço um apelo. A visão global que tenho dos acontecimentos quando estou acordado deveria certamente fazer-me supor que, segundo os fatos que o precederam, o apelo fosse ora alegre, ora assustado, ao ainda ao mesmo tempo doloroso e triunfante. Pela manhã, todavia, a minha memória não me reporta este apelo tão marcado por sentimento nem tão rico em mutações; é toda a vez o mesmo apelo, não articulado, mas de um ritmo rigoroso, ressurgindo de quando em quando, inflando até atingir uma plenitude que a minha laringe, em vigília, não suportaria; longo e lento, totalmente lento e muito longo, um apelo que é uma canção – e quando ele termina, o meu coração cessa de bater”.⁸

Para além de atípico, Buber era assistemático e, como tal, a filosofia, para ele, não poderia passar por um mero conjunto de atos de abstração. Abstrair o homem da vida é abstrair a vida no homem, um viver anestesiado. Contudo, contrariamente à abstração, o conhecimento antropológico aborda o fluxo vivencial desta vida que nos nutre. Então, e na coisa mesma deste colóquio, a filosofia que seja prática e praticada como um ato vital, pois é de vida que se trata.

⁸ Cf. Martin Buber, *Do Diálogo e do Dialógico*, tradução de Marta Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg, São Paulo, Perspetiva, 1982, p. 34.

Se há algum tipo de intuicionismo no pensamento de Buber, este deve ser alcandorado à sua participação na concretude vivencial, em contracorrente à conceptualização, em que o homem é um mero espetador de uma vida onde não habita. Este habitar na vida é também um acolher, um hospedar e um albergar o “Outro”. O ser também é uma identidade de promessa, como condição ontológica, um “andarmos atrás de nós mesmos” em dimensão utópica, um estar-todo-aí-presente para o futuro, a preservação do poder vir estar-todo-lá-presente. Numa consciência enclausurada apenas habita uma identidade monolítica, encerrada, fechada.

E este homem, no seu encontro com Deus?

No pensamento buberiano, verifica-se uma relação diferente entre mundo e Deus. Esta seriação, manifesta de modo incontornável a influência do Hassidismo em todas as fases da vida de Martin Buber, quer pela presença, quer pela ausência... enfim, pelo paradoxo, pela procura do oxímoro apaziguador. Não existe uma relação panteísta entre o Mundo e Deus. A imanência de Deus não implica a absorção do Mundo por Este. Buber refere que *“O comércio real do homem com Deus tem não só o lugar, mas também o seu objeto no mundo. Deus dirige-se diretamente ao homem por meio destas coisas e destes seres que Ele coloca na sua vida: o homem responde pelo modo pelo qual ele se conduz em relação a estas coisas e aos seres enviados de Deus”*.⁹

Ao afirmar esta relação, claramente influenciado pelo Hassidismo, Buber informa um panenteísmo, não uma identificação entre Deus e o Mundo, mas uma realidade de um Mundo em Deus. Diz Buber: *“(...) a reciprocidade da relação entre o humano e o divino, a realidade do Eu e do Tu que não cessa mesmo à beira da eternidade – o hassidismo tornou manifestas, em todos os seres e todas as coisas, as irradiações divinas, as ardentes centelhas divinas, e ensinou como se aproximar delas, como lidar com elas e, mais, como elevá-las, redimi-las e reatá-las à sua raiz primeira”*.¹⁰

A alegria entusiástica advém do reconhecimento de todas as coisas em Deus. Este, Deus, é o “TU” eterno que jamais poderá ser um isso, porque não se pode conhecer, nem reduzir, mas pode-se reconhecer. Implica uma autopoiese: a (com)criação constante de si mesmo na sua relação com o “Outro”, um estar livre, aberto e todo-aí-presente ao “Outro”.

Buber sintetizou o reconhecimento como um modo de preenchimento subjetivo recíproco, uma mútua apropriação. Obviamente que este termo, “apropriação”, levanta algumas conotações menos agradáveis: apropriar

⁹ Cf. Buber, Martin, *La Message Hassidique*, in *Dieu Vivant*, n.º 2 (1945), p. 18.

¹⁰ Cf. Buber, Martin, *Histórias do Rabi Nakhman*, tradução de Fany Kon e J. Guinsburg, São Paulo, Perspetiva, 2000, p. 21.

não é expropriar nem despojar o outro de dimensões essenciais, é, pelo contrário, apropriarmo-nos de nós com o “Outro” e dar permissão de entrada a quem nos “bate à porta”. É um fenómeno identitário de relação concomitante. Para tal é sempre necessário “aquela presença” genuína: o estar-aí-aberto-ao-outro. Confesso que esta pertença, esta *parousia*, a essência que está aí, concluo-a melhor como um “aí estar”, posto que o “não estar aí” seria uma *apousia*, uma ausência, um aí-não-estar-presente. Como diz Mendo Castro Henriques, “*Muitos reconhecem lugares diferentes no mesmo espaço que conhecem*”. O “Eu” é uma perspectiva da consciência e o reconhecimento é a aquisição de uma narrativa identitária através da sua relação com o “Outro”. O crescimento e a confirmação da ipseidade dão-se no desejo e efetivação do “estar aí presente ao outro”.

Buber efetiva uma verdadeira fenomenologia da relação, onde a manifestação do ser ao homem, que o intui, é o seu verdadeiro princípio ontológico. É uma intuição contemplativa, um estar e sair do templo, ao qual se retorna com o acrescento de um “Tu”. Em “*Eu e Tu*” retoma-se a articulação entre a mesmidade e a diferença. O “Tu” é toda a realidade que nos interpela e com a qual o “Eu” comunica. Verificamos, deste modo, em Buber, a palavra como portadora de ser, como lugar onde se instaura a revelação daquele que “é”.

A problemática da totalidade sempre esteve, de forma axial, no pensamento buberiano, pois entronca na questão antropológica e dirige a sua conceção da tarefa filosófica: a reflexão sobre questões reais, aquelas que envolvem um compromisso com a pessoa humana em todas as suas diversas manifestações e atitudes.

A categoria do “entre” é a verdadeira chave antropológica que permitirá a revelação do homem na sua totalidade. E diz Buber: “*cada um, em sua alma, volta-se-para-o-outro de maneira que, dali por diante, tornando o outro presente, fala-lhe e a ele se dirige verdadeiramente... as palavras que nos são transmitidas traduzem-se, para nós, no nosso humano voltar-se-um-para-o-outro.*”¹¹

O enfoque dado a esta totalidade pressupõe a rejeição da afirmação da razão como característica distintiva do homem. Mais do que na razão, o homem dá-se e compromete-se com a vida através do diálogo. A condição dialógica¹² é uma condição humana. Abre-se aqui uma vereda para a ética do inter-humano ou do interdialógico.

¹¹ Cf. Martin Buber, *Do diálogo e do dialógico*, tradução de Marta Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg, São Paulo, Perspetiva, 1982, p. 8.

¹² A forma explicativa do fenómeno do inter-humano.

O homem é um ente de relação e esta é o fundamento essencial da sua própria existência. Buber ressalva de forma apodítica, duas atitudes distintas do vivente que é homem face ao mundo: as palavras princípio “Eu-Tu” e “Eu-Isso”. A primeira reveste-se de um ato essencial e inscreve-se no reconhecimento, a segunda é um ato pontual, instrumental e inscreve-se na dinâmica do conhecimento: é objetivante e utilitarista, a segunda; é uma atitude ontológica, a primeira.

Citando Aquiles Zuben, a respeito das palavras princípio em “Eu e Tu” *“O mundo é múltiplo para o homem e as atitudes que este pode apresentar são múltiplas. A atitude é um ato essencial ou ontológico em virtude da palavra proferida. Cada atitude é atualizada por uma das palavras-princípio, Eu-Tu ou Eu-Isso. A palavra-princípio, uma vez proferida, fundamenta um modo de existir. Ela é uma palavra originária, fundamental. O homem, como já foi dito, é um ser de relação. Podemos nos referir aqui ao conceito de intencionalidade como ele é entendido na fenomenologia. A relação não é uma propriedade do homem, assim como a intencionalidade não significa algo que esteja na consciência, mas sim algo que está entre a consciência e o mundo ou o objeto. Sendo assim, a relação é também um evento que acontece entre o homem e o ente que se lhe defronta. Não é o homem que é o condutor da palavra mas é esta que o conduz e o instaura no ser. Notemos aqui nítidas reminiscências judaicas sobre o sentido dado à palavra que não é logos (razão), mas doar. A atitude de abertura do homem e a doação originária do ser formam a estrutura da relação Eu-Ser. “A essência do ser se comunica no fenómeno”.*¹³

Diz Buber: *“A contemplação é a atitude que instaura a presença imediata do homem-Eu ao mundo”* e com isto adscribe o fenómeno da relação de diversas maneiras: diálogo, relação essencial e encontro. No entanto, nem todas se referem às mesmas dimensões. Encontro e relação não são a mesma coisa, o encontro é algo de atual, a relação engloba o encontro e abre novas possibilidades de novos encontros, tornando possíveis novos atos dialógicos.

Buber propõe ao homem a realização da vida dialógica, uma existência fundada no diálogo. Para esta tarefa, Buber, faz sobressair de novo o sentido profundo do “*ai fazer-se*” na vida.

Poderíamos concluir, como afirma W. Kaufmann, que *“na realidade só existiu um existencialista que não foi exatamente existencialista, e sim, Martin Buber”*. Voltando a Buber: *“Se o homem não pode viver sem o Isso, não se pode esquecer que aquele que vive só com o Isso não é homem”*.¹⁴

¹³ Cf. Aquiles Zuben, Prefácio à tradução brasileira de *Eu e Tu*, São Paulo, Centauro, 2001, p. XLV.

¹⁴ Cf. Aquiles Zuben, Prefácio à tradução brasileira de *Eu e Tu*, São Paulo, Centauro, 2001, p. LXX.

LONERGAN E A TEOLOGIA

A Teologia e o Método da Autenticidade

ÂNGELO CARDITA

«O homem realiza a sua autenticidade na autotranscendência.»¹

Introdução

A receção de um autor não se dá no vácuo, mas acontece no interior de uma complexa “mediação pela significação” construída com vários elementos biográficos e contextuais. Por outro lado, o simples facto de passarmos a contar com um texto originalmente escrito noutra língua e noutro contexto cultural não dá, por si só, um arranque a tal processo de receção, ainda que possa ser uma das suas condições de possibilidade. O nosso encontro de hoje, em torno de Lonergan e mais concretamente da sua obra *Insight*, pode ser entendido como um primeiro impulso de receção, precisamente no sentido da construção de uma “mediação pela significação” do seu pensamento que tente, ao mesmo tempo, enraizá-lo no nosso contexto e, portanto, nos nossos problemas específicos².

Em relação à teologia, temos em parte a tarefa facilitada, mas deparamos também com grandes dificuldades. Se pensarmos que a obra *Method in Theology* constitui já uma aplicação e um desenvolvimento de *Insight* no âmbito teológico, então uma mediação de *Insight* através do alcance significativo do método teológico já foi antecipada pelo próprio Lonergan. Contudo, é aqui que o contexto da cultura recetora joga um papel determinante, abrindo para as dificuldades inerentes às condições – teológicas e contextuais – da receção.

¹ Bernard Lonergan, *Método en teología*, Salamanca, Sígueme, 32001, p. 105.

² A ocasião para esta comunicação foi proporcionada pelo lançamento em português da obra capital do jesuíta canadense: Bernard Lonergan, *Insight. Um estudo do conhecimento humano*, tradução de Mendo Castro Henriques e Artur Morão, São Paulo, É Realizações, 2010.

É difícil proceder a um diagnóstico da situação da teologia em Portugal. As minhas observações neste sentido serão aqui partilhadas a título de sintomas problemáticos *discutíveis* – ou a discutir – que incidem sobre a epistemologia teológica, quer deles tenhamos consciência ou não, e, portanto, sobre a receção do pensamento de Lonergan. Mas também desejo partilhar este diagnóstico em correspondência a um imperativo de Lonergan: o imperativo da conversão ou, se quisermos, da dimensão moral do conhecimento. Depois desta breve caracterização da teologia no nosso contexto, apresentarei um dos aspetos formais do método teológico de Lonergan que pode concorrer para uma prática teológica renovada e aberta aos seus pressupostos antropológicos: a teologia como uma “mediação pela significação” em ordem à “imediatez” do dom divino no interior das suas mediações pela experiência religiosa e humana. Prosseguirei, apresentando duas posturas recentes perante o método transcendental: uma de crítica, outra de reformulação, com o objetivo de consolidar a minha própria proposta, sugerindo, ao mesmo tempo, a abertura da teologia a âmbitos e termos novos. Neste caso, honrando a biografia intelectual de Lonergan, mostrarei como a teologia pode e deve entrar também no campo e problemáticas da economia. Desta forma, ilustrarei como a mediação teológica se constrói necessariamente não só em relação à imediatez do dom divino mas também à imediatez das condições da existência humana, quer dizer, como questão de Deus em relação à questão antropológica e vice-versa.

I. A teologia em Portugal: sintomas problemáticos

Um primeiro sintoma que caracteriza a teologia em Portugal e que, porventura, engloba os demais, pode ser descrito como uma “autocircunscrição ao âmbito eclesiástico”³. A concentração eclesiológica da teologia, a nível institucional e temático, faz perder de vista o contexto histórico e social mais alargado no qual a teologia deve operar⁴. Mas então, podem

³ Em 1910, com a instauração da República em Portugal, a Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra foi extinta, tendo sido vedadas as inscrições de novos alunos. Com a criação da Universidade Católica Portuguesa, a teologia foi reintroduzida no sistema universitário português (1968-1969), mas agora no interior de uma instituição eclesiástica protegida pelo direito concordatário.

⁴ Cf. João Duque, «A teologia como caminho – considerações sobre o método teológico», *Didaskalia* 39 (2009), pp. 13-36. O autor faz quatro afirmações concordantes com a necessidade da contextualização histórico-social da teologia: 1) inspirando-se em Gadamer, fala de um método aberto à historicidade dos fenómenos (17), 2) também na teologia, não há conhecimentos sem pressupostos (18), 3) a teologia deve desenvolver-se como teoria da

perguntar-me, não é a teologia uma “função da Igreja”? Para além do facto de uma tal sentença ser de origem barthiana, não creio que a estrutura epistemológica fundamental da teologia cristã possa ser reduzida à sua funcionalidade eclesiológica. Uma explicitação de tal estrutura revela, antes, mais ampla e corretamente, que a teologia surge sempre em “função da cultura” ou da visão do mundo culturalmente difusa⁵.

Outro sintoma é o da redução da teologia à dimensão “pedagógica”. Neste sentido, restringe-se ainda mais o sentido de uma teologia em função da Igreja, considerando-a exclusivamente como um momento no percurso formativo dos candidatos ao clero⁶. Esta é, aliás, a ideia que anda na cabeça do cidadão e do crente comuns: “se alguém estuda teologia é para ser padre”. Por detrás desta maneira de pensar não está só uma deformação eclesiológica, mas também uma adaptação contextual à atual supremacia da ideia da utilidade, que assim, também no âmbito teológico, obscurece o imperativo do bem comum. Uma compreensão diferenciada da estrutura do bem humano pode ajudar a compreender o campo moral em que a teologia é chamada a atuar. Esta atuação não se limita, no entanto, apenas a tomadas de palavra quando aspetos particulares da moral cristã são postos em questão. Trata-se, antes, de um campo de ação mais amplo que coincide afinal com a globalidade da ação humana, mormente quando o que está em jogo é a própria humanidade dos seres humanos. Neste sentido, a teologia não se reduz de facto a um momento da pedagogia clerical na Igreja, correspondendo antes a uma articulação religiosamente situada e motivada da questão antropológica em relação à questão de Deus.

Uma tal consciência do alcance antropológico da teologia deveria ainda ajudar a perceber os limites de uma outra fórmula comum, empregue

ação comunicativa no interior da ação social geral (26, 4) à historicidade da ontologia da fé corresponde a universalidade da teologia nas circunstâncias do acontecer temporal (33).

⁵ Cf. J. Moltmann, *God for a Secular Society. The Public Relevance of Theology*, London, SCM Press, 1999. P. Gisel, *La théologie*, Paris, PUF, 2007. A redescoberta da vocação cultural da teologia pode ainda ser objeto de uma especialização funcional particular: aplicados à própria teologia, os critérios da especialização funcional da “história” ajudam a esclarecer a sua própria natureza epistemológica em função da cultura, relativizando ao mesmo tempo a sua polarização confessional e eclesiológica.

⁶ Há aqui uma deformação da dimensão pedagógica da teologia, a qual, retamente entendida deveria colocar-se ao serviço das necessidades e expectativas dos outros, na Igreja, na sociedade e na cultura. «Concebida como pedagogia, a teologia põe em primeiro lugar não o que me interessa, mas aquilo de que o outro tem necessidade e, para além disso ainda, o que pode corresponder ao seu verdadeiro desejo» (J. Doré, *La grâce de croire*. III. *La théologie*, Paris, Les éditions de l'Atelier – Les éditions Ouvrières, 2004, p. 35).

na justificação dos estudos teológicos: “para aprofundar a fé”. Com esta fórmula, adapta-se a redução pedagógica da teologia à situação dos cristãos não clérigos. De certa forma, tenta-se dar alguma “utilidade” à teologia ao fazer dela um instrumento em ordem ao melhor conhecimento da fé que se professa. Mas cria-se um novo problema ao restringir a teologia à própria fé religiosa. Um juízo cristologicamente motivado sobre as demais religiões pertence à teologia cristã. Ora, um tal juízo requer também necessariamente um juízo religiosamente contextualizado sobre a própria fé⁷. De facto, como compreender Jesus, sem conhecer o judaísmo? Como ler os Padres da Igreja, sem conhecer o ambiente religioso greco-romano? Como avaliar o florescimento das missões em África no século XIX sem levar em conta as religiões tradicionais? Como transmitir a fé, hoje, sem perceber os dinamismos sociorreligiosos da pós-modernidade?

O último sintoma, em alguns aspetos já antecipado, consiste na “retirada” da teologia do espaço público⁸. Trata-se de uma retirada em sentido passivo mas também em sentido ativo: a teologia é tanto levada a retirar-se, como ela própria se retira do espaço público, ao retirar-se do âmbito cultural-científico que deveria ser ocupado pela mediação da significação teológica para o público em geral. Não me refiro apenas ao importante diálogo sobre os temas em que as ciências parecem desautorizar a teologia, como nas questões ligadas à criação ou ao aparecimento das espécies, mas, de forma mais global à (re)entrada da teologia no jogo da produção da ciência, assumindo regras análogas à de outros campos científicos, a que

⁷ Há aqui muito a aprender com a especialização funcional da “dialética”, aplicada não só à relação entre as várias confissões cristãs mas também à relação do cristianismo com as demais religiões.

⁸ O confronto dos artigos de A. C. Pinho, «La théologie au Portugal», in C. Theobald, (ed.), *La théologie en Europe du Sud*, Paris, Cerf, 2000, pp. 179-210 e de M. J. M. Dias, «A teologia católica em Portugal de 1910 à atualidade», in *Revista Lusófona de Ciência das Religiões* 4 (2005), pp. 269-278, é ilustrativo, mostrando como o “não dito” da perspectiva epistemológica de fundo é afinal o sintoma da “retirada” da teologia do âmbito sociocultural, em Portugal. Apontando as origens recentes (históricas, sociais e políticas) das carências e dos limites (científicos, académicos e eclesiais) da teologia em Portugal, Maria Julieta Dias apela a um novo impulso. Arnaldo de Pinho, desculpando-se com as dificuldades postas pelo positivismo e racionalismo anticlericais (no século XIX), dá-se por satisfeito (resignado?) com a organização e as tendências seguidas. Mas, como azeite em água, algo da consciência da insuficiência da teologia em Portugal vem à tona no seu discurso. «A Faculdade de teologia – afirma Arnaldo de Pinho – deu uma formação universitária a muitas centenas de padres ou de futuros padres e a milhares de leigos» (208) e, no entanto, «seria excessivo falar de uma teologia portuguesa» (210).

deve corresponder o reconhecimento do seu lugar na Universidade⁹. Só entrando neste jogo, é que a teologia poderá tomar a palavra, para além do próprio círculo restrito. Na nossa situação atual, falta à teologia a forma adequada para entrar nos processos de construção e de comunicação do saber a nível crítico porque lhe falta o fundamental do método teológico de Lonergan: a *consciência das próprias operações*¹⁰. Só quando contarmos com teólogos plenamente conscientes das experiências, entendimentos, juízos e decisões que fazem da teologia um saber crítico e metódico tal como todas as outras ciências é que a teologia encontrará condições para se desenvolver à altura dos desafios – religiosos, eclesiais e sociais – que se lhe colocam.

2. Teologia: imediatez e mediação

Tendo em atenção a situação real da teologia em Portugal, a receção do método de Lonergan revela-se da maior importância. Frente à tentação de “reclusão eclesial”, o método de Lonergan ajuda a explicitar a estrutura epistemológica fundamental da teologia e, por consequência, a situá-la no âmbito da produção crítica da cultura e do saber. Frente à tentação de “concentração pedagógica”, o método de Lonergan ajuda a compreender o dinamismo do bem humano, levando a teologia a tomar consciência dos seus imperativos morais. Frente à tentação de “retirada do foro público”, o método de Lonergan ajuda a teologia a reorganizar-se como articulação religiosamente motivada e situada da questão antropológica em relação à questão de Deus. Este é precisamente um dos contributos mais relevantes de Lonergan, ao explicitar o fundo transcendental do método, ou seja, a sua dependência de uma subjetividade concreta que interroga o seu interrogar.

A receção de Lonergan no nosso contexto mostra-se necessária, principalmente para libertar a teologia para a sua autêntica vocação cultural, que é também uma vocação social e científica. O eventual desconforto deste desafio não se prende apenas com a saída da teologia do seu pequeno círculo, mas, mais profundamente, com a necessidade de se converter à realidade do mundo e da história humana¹¹. Esta conversão é a marca da autenticidade e da responsabilidade.

⁹ Cf. L. Boeve, «Theology at the crossroads of Academy, Church and Society», *ET-Studies* 1 (2010), pp. 71-90.

¹⁰ Cf. Bernard Lonergan, *Método em teologia*, p. 16 (cf. ainda pp. 30-31).

¹¹ A teologia «é um todo que funciona no interior do contexto mais amplo da vida cristã e esta situa-se no interior do processo, mais amplo ainda, da história humana» (Bernard Lonergan, *Método em teologia*, p. 143).

Lonergan está completamente consciente da necessidade de se começar pelo sujeito. Neste sentido, juntamente com Rahner, é um dos promotores da viragem antropológica da teologia. Lonergan mostra como Deus entra no nosso horizonte transcendental como uma interrogação sobre as nossas interrogações. Desta forma, ele reabilita a dignidade da teologia no concerto dos saberes e das ciências. Mas agora a teologia tem a dignidade de uma *serva*. Ela deve disponibilizar-se a prestar um serviço único em prol do progresso do conhecimento humano, recordando os seus limites. O que faz da teologia uma ciência é a consciência das suas operações e das regras que as regem. Desta forma, Lonergan não pretende apenas reabilitar o lugar da teologia no âmbito científico, mas criar uma espécie de plataforma comum a todas as ciências, uma consciência da possibilidade real de interação, através da autenticidade do sujeito, das várias interrogações sobre a realidade. À teologia cabe tematizar esta experiência com a experiência de interrogar a realidade. Em correspondência às interrogações sem restrições que caracterizam a subjetividade, a teologia requer um sujeito apaixonado por Deus sem restrições¹². Isto não é monopólio de ninguém, nem específico de nenhuma religião, mas dom de Deus. «Antes de entrar no mundo mediado pela significação, a religião é a primeira palavra que Deus nos dirige ao inundar os nossos corações com o seu amor. Esta primeira palavra pertence, não ao mundo mediado pela significação, mas ao mundo da imediatez, à experiência não mediada do mistério de amor e temor reverencial»¹³.

O dom do amor de Deus constitui uma imediatez no interior de uma mediação religiosa. Trata-se, em rigor, de uma “imediatez mediada”. A mediação religiosa – constituída por uma religião concreta com as suas instituições, tradições e símbolos – que conduz à experiência imediata do dom divino pode, contudo, desvirtuar-se e acabar em autênticas aberrações. Daí a necessidade constante da crítica e da autocrítica, à luz precisamente do próprio dom da graça. Para os crentes que vivem no interior de uma religião particular, a experiência imediata é, contudo, a da própria tradição religiosa, enquanto a graça é sempre mediada. As mediações religiosas existem em ordem à imediatez do dom da graça divina, mas esta imediatez teológica não se dá senão através de mediações antropológicas¹⁴.

No fundo, trata-se do mesmo jogo de imediatez e mediação, mas visto desde pontos de vista diferentes. É esta possibilidade que abre para eventuais

¹² Cf. *ibidem*, p. 111.

¹³ Bernard Lonergan, *Método en teología*, p. 113 (cf. ainda pp. 79-81).

¹⁴ Chamar “graça” à experiência imediata do divino é já, na verdade, fruto do jogo de mediações pela experiência e pela significação que configura o cristianismo e a sua história.

aberrações, quando se confunde a mediação com o mediado ou o sinal com a coisa. A própria teologia vive no interior deste jogo, sendo chamada a ser uma mediação da imediatez da própria tradição religiosa, a qual, por sua vez, constitui uma mediação da palavra originária de Deus.

Na ordem da mediação, devemos, pois, distinguir entre uma “mediação pela significação” e uma “mediação pela experiência”. Na ordem da imediatez, devemos distinguir entre uma “imediatez transcendental” e uma “imediatez categorial”. A graça de Deus constitui uma “imediatez transcendental” mediada, por sua vez, por uma “imediatez categorial” que engloba várias mediações pela experiência e pela significação. A principal função da teologia consiste precisamente em promover a distinção e a comunicação entre o mundo da “imediatez transcendental” e o da “imediatez categorial”.

Na minha maneira de conceber esta relação, a imediatez transcendental constitui o próprio horizonte *a priori* de toda a imediatez categorial: a graça de Deus é a condição de possibilidade necessária a nível ontológico de toda a experiência religiosa, mas esta é a condição de possibilidade a nível pragmático da descoberta desse horizonte infinito de sentido¹⁵. Por conseguinte, o caminho (método) de uma mediação significativa da graça de Deus (teologia) começa pela apreensão crítica da experiência categorial religiosa nas suas várias dimensões, levando a teologia a integrar uma relação mais próxima com as ciências humanas. Mais radicalmente, a mediação da imediatez transcendental da graça de Deus dá-se potencialmente em toda a experiência categorial da liberdade humana. Neste sentido, a teologia não se restringe de modo algum à fé cristã e nem sequer aos fenómenos religiosos, mas às várias dimensões da “humanidade do ser humano” e da “mundaneidade do mundo” enquanto potenciais condições para uma experiência de mediação da imediatez transcendental de Deus ou do Absoluto¹⁶.

Lonergan não pretende tanto mostrar como se constituem os objetos para a subjetividade, mas antes como, na sequência dessa constituição, o sujeito se torna objeto para si mesmo, isto é, sujeito consciente: consciente

¹⁵ Cf. Â. Cardita, *O Mistério, o Rito e a Fé. Para uma “recondução antropológica” da teologia litúrgico-sacramental*, Lisboa, Quimera-Bond, 2007.

¹⁶ Defendo aqui, portanto, uma coordenação das propostas de Pannenberg em *Wissenschaftstheorie und Theologie* (Frankfurt, Suhrkamp, 1973) com o método de Lonergan. As religiões constituem o objeto central da teologia, na medida em que articulam a revelação de Deus. É a partir da consideração da mediação (da experiência e da significação) religiosa que a teologia se pode estender também a outros tipos de mediação (da experiência e da significação) do divino.

de si e do seu interrogar. A entrada de Deus no horizonte transcendental da nossa experiência e do nosso conhecimento dá-se na sequência da abertura ou do tender do sujeito para a diferença. Mas trata-se de uma diferença descoberta na mais profunda identidade e como sua razão de ser mais radical. Esta diferença preside a todas as operações da subjetividade quando conhece: a experiência, o entendimento, o juízo e a decisão. Por isso, num sentido indireto, sempre que o ser humano experimenta o mundo que o rodeia, se esforça por compreendê-lo, formula juízos de valor e toma decisões morais está a abrir caminho no seu interior à questão de Deus. Explicitá-lo é tarefa da fé e da teologia.

A fé procede a esta explicitação no mundo da “immediatez categorial” e das “mediações pela experiência”. Assim, não há campo da existência humana que não possa acolher o dinamismo próprio da fé religiosa. A teologia clássica referia-se a isto usando a linguagem das virtudes morais e da sua regência pelas virtudes cardeais e teologais. A teologia explicita a questão de Deus no interior da questão antropológica na qualidade de “mediação pela significação”. Esta usa conceitos oriundos em geral do contexto socio-cultural e filosófico envolvente (como o conceito de virtude) e estruturas formais de organização dos mesmos (o imperar das virtudes teologais sobre as virtudes cardeais e morais), mas o importante a destacar e a salvaguardar sempre é a dupla referência às “mediações pela experiência” originadas pela fé ou em relação com ela e ao mundo da “immediatez categorial” que pode nascer tanto da experiência, como da significação ou ainda do encontro da experiência com a significação.

A própria “mediação pela significação” não se dá apenas de forma crítica e metódica, mas conhece também uma forma comum. Da mesma forma que tanto a ciência como o senso comum são afinal mediações pela significação, assim também a teologia, os ensinamentos das autoridades religiosas (magistério eclesiástico) e o sentido da fé (*sensus fidei*) dos crentes. Estas diferentes mediações pela significação distinguem-se pelo *modo em que constroem e transmitem* a significação. Só quando estamos diante de uma construção e transmissão críticas e metódicas (científicas) da significação é que podemos falar de teologia. E a sua função no quadro de uma religião particular consiste precisamente em não deixar que o sentido da fé dos crentes e os ensinamentos das autoridades religiosas se transformem em mera ideologia, com o único objetivo de preservar a instituição religiosa. Esta função (auto) crítica pertence à teologia a um duplo título: enquanto mediação crítica da significação e enquanto mediação em ordem à experiência imediata de Deus.

3. Crítica e reformulação do método transcendental

A crítica que parte da exterioridade da diferença e da realização simbólica da alteridade tende a superar a universalidade antropológica do método transcendental em nome da particularidade categorial da fé cristã. Por seu turno, a partir de uma reformulação do método transcendental parece ser possível uma refundação das ciências sociais com lugar para a teologia.

A primeira posição deve-se à assim chamada “Ortodoxia Radical”, um movimento teológico animado por John Milbank e os seus discípulos¹⁷. A Ortodoxia Radical comunga do ideal de recolocar a teologia no centro do debate cultural e público. Neste sentido, critica-se fortemente a inércia das ciências humanas e sociais em torno das teses da secularização, contrapondo-lhes uma versão pós-moderna da participação platónica de todo o ente no ser. Não há uma região profana no mundo, mas este é criação que participa da santidade e da beleza de Deus. Por outro lado, não há estruturas universais *a priori*, mas somente narrativas particulares que dão origem a comunidades e a práxis concretas. A revisão pós-moderna da participação ontológica consiste precisamente nesta valorização da *performance* narrativa, política e ética que, por sua vez, justifica o ataque à epistemologia das ciências sociais. Neste sentido, argumenta John Milbank¹⁸, a verdadeira comunidade política, porque dependente desde sempre do dom de uma diferença irreduzível, é a Igreja, ou seja, a narrativa e a performance do próprio dom divino. A crítica da ilusão transcendental visa diretamente Karl Rahner e a Teologia da Libertação, acusados de “transcendentalizar a história”, isto é, de a conceber não na sua facticidade e particularidade mas de forma idealística segundo os parâmetros da dicotomia moderna que separa o sagrado do profano, impondo a secularização como a única forma social digna desse nome. O resultado teológico desta operação seria uma “naturalização do sobrenatural”. Estas críticas da Ortodoxia Radical atingem igualmente o projeto de Lonergan. Também Lonergan fundamenta a apreensão de Deus na subjetividade e, por conseguinte, numa transcendentalização da

¹⁷ Cf. J. Milbank – C. Pickstock – G. Ward, (ed.), *Radical Orthodoxy. A New Theology*, London – New York, Routledge, 1999. L. P. Hemming, (ed.), *Radical Orthodoxy? – A Catholic Enquiry*, Aldershot – Burlington – Singapore – Sydney, Ashgate, 2000. A. Pabst – O. Th. Venard (ed.), *Radical Orthodoxy. Pour une révolution théologique*, Ad Solem, 2004. J. K. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology*, Baker Academic – Paternoster, Grand Rapids, Mi, – Bletchley, Milton Keynes (UK) 2004.

¹⁸ Cf. J. Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford, Blackwell, Malden (MA), 2006.

particularidade histórica da sua revelação. Por seu turno, a Ortodoxia Radical propõe-se “historicizar” o transcendental e “sobrenaturalizar” o bem.

A segunda posição tem vindo a ser desenvolvida por Farhad Khosrokhavar¹⁹. Trata-se de uma reformulação do método transcendental com o objetivo de fundamentar a epistemologia das ciências sociais a partir da geografia interior do ego, isto é, da sua relação transcendental imediata consigo mesmo, com os demais, com o mundo e com o sagrado. Para além da revalorização da experiência transcendental como condição de possibilidade da apreensão de toda a facticidade, Khosrokhavar valoriza ainda a relação do ego com o sagrado. Os seres humanos podem experimentar, conhecer, julgar e agir porque estão interiormente abertos e capacitados a fazer experiências, a conhecer, a refletir e a atuar responsavelmente: esta abertura concretiza-se já transcendentalmente como condição de possibilidade da introversão, da intersubjetividade, da diferenciação em relação mundo, do compromisso e da invocação. O sagrado transcendental rompe o isolamento do ego, abrindo-o à relação com as demais categorias²⁰. Em larga medida, portanto, o projeto de Khosrokhavar pode complementar o de Lonergan. Em larga medida, ainda, este projeto parece colocar-se à mercê das críticas da Ortodoxia Radical. Mas a verdade é que não pode ser acusado de promover uma leitura secularizada da realidade. O sagrado é constitutivo do ego prévia e independentemente de qualquer nomeação categorial de Deus pelas tradições religiosas. Portanto, com a sua egologia, Khosrokhavar fundamenta não só as ciências sociais, mas também uma teologia racional²¹. Por outro lado, o projeto funciona sobre aquilo a que Khosrokhavar chama a “totalização transcendental”, isto é, a possibilidade de criar um *trait d’union* entre o transcendental e o empírico. «A unidade do ego entre o transcendental e o empírico encontra a sua solução na sua capacidade de transcendentalizar o empírico. Por este meio, ele estende uma ponte entre as suas dimensões empírica e transcendental, a sua condição transcendental diante da experiência empírica e a que resulta da sua imersão no mundo concreto»²². Contrariamente à dicotomia entre a “transcendentalização da história” e a “sobrenaturalização do bem” sobre a qual trabalha a Ortodoxia Radical, a “totalização transcendental” de Khosrokhavar postula a mediação entre o transcendental e o concreto.

¹⁹ Cf. F. Khosrokhavar, *L’instance du sacré. Essai de fondation des sciences sociales*, Paris, Cerf, 2001.

²⁰ Cf. *ibidem*, p. 205.

²¹ Cf. *ibidem*, p. 165.

²² *Ibidem*, *L’instance du sacré*, p. 197 (cf. ainda p. 152).

A crítica ao método transcendental nos termos da Ortodoxia Radical põe em destaque a sua tendência para conceber uma teologia “eclesiologicamente concentrada”. Assim, quando os autores da Ortodoxia Radical falam em ressituair a teologia no mundo da cultura estão, na verdade, a desejar o regresso da cristandade. Mesmo que tal fosse possível, não seria desejável. Se a teologia deve continuar a existir na qualidade de mediação crítica da significação da experiência de fé e da relação imediata com o divino, deve também “recontextualizar-se”. Na atual situação, caracterizada pela individualização e pelo pluralismo, uma teologia que se reconfigure a partir da “totalização transcendental” deverá desenvolver uma estrutura de mediação pela significação que lhe permita entrar de pleno direito no debate cultural e público sobre o lugar da fé e das religiões no mundo moderno, estabelecendo, por consequência, uma relação dinâmica e dialogante com as ciências sociais e humanas. Isto implica e depende de um tríptico esclarecimento: sobre o *estatuto epistemológico* da teologia enquanto ciência a ser praticada nos lugares de produção do saber e em relação com os demais campos do saber humano, sobre a sua *função no marco das igrejas e religiões* e, finalmente, sobre as suas *dimensões sociais*, muito particularmente, o seu contributo para o bem comum. Sem este esclarecimento, estaremos a privar o mundo da fé religiosa de uma adequada “mediação pela significação” e, ao mesmo tempo, o mundo da cultura e do saber (o mundo da significação) de uma experiência humana que só a teologia sabe e pode construir.

4. Âmbitos e termos novos para a teologia: a economia

A referência à crítica possível ao método transcendental na teologia, assim como à sua reformulação em ordem à fundamentação das ciências sociais põe sobre a mesa a problemática e as condições às que o retomar do projeto de Lonergan tem, hoje, que corresponder. Mas ela confirma também o sentido já indicado deste retomar, na mútua implicação hermenêutica da imediatez transcendental do dom de Deus e das experiências que lhe dão imediatez categorial. Se é possível decifrar a presença transcendental de Deus nas experiências categoriais humanas e, de modo complementar, se é possível colocar as experiências categoriais humanas sob o horizonte da presença transcendental de Deus, lançando a teologia para a humanidade dos seres humanos e para a mundaneidade do mundo, então não há âmbito da nossa existência que se possa furtar ao olhar teológico. A questão é que, agora, a teologia já não pode simplesmente pressupor o dinamismo humano e

mundano dos fenómenos, referindo-os imediatamente ao divino, mas tem que os atravessar enquanto fenómenos humanos e mundanos.

Nestas condições, a teologia pode abrir-se a âmbitos novos, como a economia, em novos termos. A relação entre a troca de bens, as dádivas gratuitas e os dons sagrados já foi teorizada há muito pela antropologia cultural²³. Ao ter perdido a sua referência teológica, a economia moderna tornou-se um fim em si mesma, anulando o valor da contradádiva, agora submetida às exigências necrófilas do valor e do sistema²⁴. Nas sociedades pré-modernas, a exigência da contradádiva era expressão de uma dívida maior, nunca saldada, que os seres humanos tinham desde sempre em relação aos deuses. A introdução da lógica da equivalência e do preço libertou a economia, mas também transferiu as qualidades divinas da contradádiva para o “valor”. Agora, tudo se pode trocar em câmbio de algo equivalente, já não há lugar para o excesso, pois a tudo se pode atribuir um valor. Mauss termina o seu ensaio com um apelo à honra, ao desinteresse e à solidariedade²⁵, tentando reintroduzir na nossa relação com a economia um horizonte de sentido capaz de promover gastos em prol do bem comum, portanto, gastos com um retorno simbólico (e não com um retorno equivalente, ao nível do valor). Godelier reconhece igualmente que «a dádiva está em vias de voltar a ser uma condição objetiva, socialmente necessária, da reprodução da sociedade»²⁶. Naturalmente, a porta de entrada da dádiva na sociedade moderna já não é a revelação divina mas os indivíduos enquanto pessoas.

Solidariedade e generosidade são nomes secularizados para a contradádiva religiosa. A tradição antropológica do estudo das economias pré-modernas postula, portanto, uma teologia da dádiva, anunciando a possibilidade de uma genealogia teológica da economia e do político. Também a conceção cristã, trinitária, de Deus pressupõe e configura uma determinada ordenação dos negócios humanos. Entre a economia divina e a economia política das sociedades modernas há uma relação muito mais profunda do que seria de suspeitar. Na verdade, a ordem política e económica moderna é uma transposição secularizada da *oikonomia* trinitária²⁷. A própria secularização

²³ Cf. M. Mauss, *Ensaio sobre a dádiva*, Lisboa, Edições 70, 2008. M. Godelier, *O enigma da dádiva*, Lisboa, Edições 70, 2000.

²⁴ Cf. J. Baudrillard, *A troca simbólica e a morte I*, Lisboa, Edições 70, 1996. *Idem*, *A troca simbólica e a morte II*, Lisboa, Edições 70, 1997.

²⁵ Cf. Mauss, *Ensaio sobre a dádiva*, 200.

²⁶ Godelier, *O enigma da dádiva*, 267.

²⁷ Cf. G. Agamben, *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo sacer II*, 2, Valencia, Pretextos, 2008.

funciona como uma marca que remete para a teologia²⁸. O processo é complexo. A *oikonomia* começa por ser aplicada à teologia como forma de conciliação da Trindade com a unidade divina. Trata-se, neste sentido, de uma práxis divina comandada por um objetivo. A conceção cristã da história está intimamente unida a este paradigma económico da ação divina, dando origem à reflexão sobre a providência. Chega-se assim à conceção de um Deus que reina mas não governa, possibilitando, ao mesmo tempo, o governo do mundo²⁹. Portanto, o dispositivo providencial que se desenvolve a partir da *oikonomia* divina encerra um paradigma epistemológico do governo do mundo. Isto explica que a economia política moderna se tenha constituído como uma racionalização social da providência divina. E mesmo que a modernidade tenha abolido a referência divina, tal não representa a sua emancipação teológica. Na verdade, é precisamente na separação da sua origem divina que a economia moderna mantém e reproduz o modelo teológico do governo do mundo. Perante a descoberta dos pressupostos *teológicos* da economia, não deveremos apelar a *um horizonte de compreensão e de atuação que abra a economia ao “gratuito”*?

Na sequência da possibilidade de uma genealogia teológica da economia, a teologia adquire não só foro de cidadania nas questões culturais, sociais, económicas e políticas, mas também autoridade para as levantar e tratar por si mesma. Na verdade, há problemas que só à teologia cabe formular, crises a que só a teologia pode abrir caminhos de resposta.

Conclusão

A teologia deveria hoje ser definida como a “ciência das mediações do divino”, fugindo à dicotomia entre a “inteligência da fé” e a “ciência da religião”. Se ao caráter confessional da teologia se contrapõe a neutralidade científica das ciências das religiões, então, nesta situação de rutura epistemológica, enquanto à teologia falta a dimensão científica, às ciências das religiões falta a referência à intencionalidade de fé que caracteriza o seu objeto de estudo³⁰. Desta forma, teologia e ciências das religiões anulam-se mutua-

²⁸ Cf. *ibidem*, p. 20.

²⁹ «O Deus que reina, mas não governa, torna possível deste modo o governo» (*ibidem*, p. 134; cf. ainda p. 149). A distinção entre “reino” e “governo” surge na sequência da distinção entre o “ser” e a “praxis” divinos. A *oikonomia* providencial permite este jogo de distinções assim como a sua confluência.

³⁰ Cf. Â. Cardita., «O que significam as religiões para o estudo “crítico” das mesmas? (Em diálogo com Steffen Dix)», in *Theologica* 43 (2008), pp. 227-238. *Idem*, «Lugar e função

mente, reduzindo-se ambas a meras opiniões. À ciência cujo objeto de estudo é toda e qualquer mediação do divino deveríamos chamar simplesmente *teologia*. Esta não se esgota no discurso de uma determinada religião, mas refere-se a tudo o que respeita à humanidade dos seres humanos à luz da questão de Deus e vice-versa.

Só em contextos culturalmente desérticos é que a teologia foi banida dos lugares da produção do saber humano. É certo que a teologia nem sempre teve a agilidade e as condições necessárias para se reconfigurar de acordo com os desafios que lhe eram lançados, optando por se retirar. Tal foi – e é – o caso em Portugal. No entanto, a questão de Deus (ou do Absoluto) pertence ao âmago da cultura e do saber humano. Por isso, não só deveria ser impensável uma universidade sem uma faculdade de teologia, como também é muito provável que a ausência da teologia nas universidades públicas seja um dos principais fatores de atraso cultural, científico e social.

Uma ciência guiada pelas diretrizes da secularização e da neutralidade não é muito diferente de uma teologia guiada pelas diretrizes das doutrinas e das comunidades religiosas. A ciência precisa de aprender a conviver com os seus pressupostos, tal como a teologia precisa de aprender a viver na liberdade. Só nas universidades públicas é que a teologia poderá encontrar condições para tal, no reconhecimento dos seus próprios pressupostos antropológicos e na explicitação dos pressupostos teológicos das demais ciências e práticas sociais³¹.

A “comunicação” constitui, para Lonergan, a última especialização funcional da teologia, mas isto não nos deve fazer perder de vista a sua importância. A comunicação engloba as demais especializações na medida em que assume o objetivo de comunicar os seus resultados, isto é, de os formular segundo as condições do recetor. Uma coisa é comunicar com o sentido comum, outra é fazê-lo com a visão científica do mundo. A teologia tem de comunicar com os dois, mas tem de comunicar, antes de mais, com a visão científica do mundo: porque esta configura largamente o sentido

da teologia numa “ecologia dos saberes”», in A. M. L. Soares – J. D. Passos (ed.), *Teologia pública. Reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania académica*, São Paulo, Paulinas, 2011, pp. 213-230.

³¹ Este programa é esboçado por Lonergan no epílogo de *Insight* e o seu alcance refere-se tanto à relação da teoria do conhecimento humano com a teoria do método teológico, como, mais radicalmente, ao reconhecimento da relevância universal da teologia, precisamente na medida em que «é o dinamismo interior da investigação que fornece a reconciliação, completamente geral e completamente concreta, da independência dos outros campos e da relevância universal da teologia» (Bernard Lonergan, *Insight*, 674).

comum em aspetos que colocam a fé em questão, porque a teologia deve redescobrir-se como ciência, distinguindo-se de outras formas de comunicação dos conteúdos cognitivos da fé, e, finalmente, porque só desta forma a teologia estará em condições de dar o seu contributo específico para a consciência da diversidade epistemológica do mundo, ajudando a superar a rutura entre o sentido comum, os conhecimentos técnicos e científicos e a visão em profundidade da espiritualidade. Lonergan contribuiu para este importante desafio da epistemologia pós-moderna com uma reflexão sobre a constituição do conhecimento na e através da subjetividade, reflexão essa que se mostra capaz de assumir uma função renovadora e crítica em relação aos sintomas problemáticos que a teologia exhibe no contexto português. Esta renovação implica uma revisão da epistemologia teológica na sua globalidade, fazendo-a relativizar a sua “funcionalidade eclesiológica” em nome de uma funcionalidade cultural mais ampla e mais precisa: mais ampla na medida em que alarga o campo de reflexão e de ação da teologia; mais precisa na medida em que configura a teologia como ciência, situando-a no mapa dos saberes críticos.

Uma teologia praticada segundo o método discernido por Lonergan não se deixa refluir numa determinada religião ou igreja pois sabe que o estatuto teológico das religiões é o de uma “mediação”. Só o dom do amor de Deus nos é dado na “immediatez”. Mas não basta a distinção entre o mediado e o imediato, pois as mediações também têm a sua immediatez e esta as suas mediações. Para além da mediação pela experiência, também é necessária uma mediação pela significação. A teologia é esta mediação: uma mediação pela significação no interior de uma mediação pela experiência em ordem à immediatez do amor divino. A teologia nasce assim da referência da immediatez transcendental da graça ao mundo da experiência e da significação humanas e da sua mediação categorial num determinado universo religioso, como expressão da autenticidade do ser humano.

Lonergan no Diálogo entre Ciência e Fé

MIGUEL OLIVEIRA PANÃO

John Haught, uma das atuais autoridades na investigação sobre a interação entre ciência e religião, no seu “*Is nature enough?*” procurava responder à seguinte questão: será a natureza suficiente para compreendermos a realidade na sua totalidade? Haught afirma que «*seguindo umas ideias básicas do filósofo Bernard Lonergan, espero convencer-vos... que podem ser razoavelmente levados para além do invólucro naturalista em direção a uma visão mais abrangente da realidade*».¹ É neste ponto que surge a citação ao *Insight* e foi nesse momento que se iniciou o meu interesse por Lonergan. E parece-me digno de nota que, na última década, podemos encontrar em revistas internacionais dedicadas ao estudo da interação entre ciência e fé, diversos artigos publicados onde o contributo do pensamento de Lonergan é indispensável.² Neste texto irei procurar estabelecer os pontos que me parecem essenciais

¹ John Haught, *Is nature enough? – Meaning and Truth in the Age of Science*, Cambridge, University Press, 2006, p. 29.

² AA.VV., «Os Domínios da Inteligência: Bernard Lonergan e a Filosofia», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, volume 63 (2007); Mendo Castro Henriques, *Bernard Lonergan – uma filosofia para o século XXI*, São Paulo, IE-realizações, 2010; Donna Teevan, «Albert Einstein and Bernard Lonergan on Empirical Method», in *Zygon* 37 (2002), pp. 873-890; Frank E. Budenholzer, «Some comments on the problem of reductionism in contemporary physical science», in *Zygon* 38 (2003), pp. 61-69 & «Emergence, probability and reductionism», in *Zygon* 39 (2004), pp. 339-356; James R. Pambrun «The openness of the scientist: generalized emergent probability and the dialogue between theology and science», in *METHOD: Journal of Lonergan Studies* 23 (2005), pp. 101-126; Charles M. Vaughan, «Bridging Math and Theology: constructing a set theoretic model of the processions and relations in the Trinity», in *Theology and Science* 5 (2007), pp. 305-322; Lubos Rojka, «Human Authenticity and the Question of God in the Philosophy of Bernard Lonergan», in *Forum Philosophicum* 13 (2008), pp. 31-49; Edward M. Hogan, «John Polkinghorne and Bernard Lonergan on the scientific status of theology», in *Zygon* 44 (2009), pp. 558-582; Cyril Orji, «Lonergan and Pannenberg’s methodologies: a critical examination», in *Theological Studies* 70 (2009), pp. 555-576; Patrick A. Heedan «The role of consciousness as meaning maker in science, culture and religion», in *Zygon* 44 (2009), pp. 467-486; John F. Haught, «Theology, evolution, and the human mind: how much can biology explain?», in *Zygon* 44 (2009), pp. 921-931; Carlos R. Bovell, «Two examples of how the history of mathematics can inform theology», in *Theology and Science* 8 (2010), pp. 69-85.

do pensamento Lonerganiano como contributo para uma maior compreensão da interação entre ciência e fé. Posteriormente, pretendo interpretar a tipologia mais recorrente que caracteriza os diferentes modos de interação à luz da visão do ato cognitivo em Lonergan e situar o seu pensamento num desses modos.

Insight, que na tradução portuguesa se refere como “inteleção”, na visão de Lonergan, «*não é apenas uma atividade intelectual, é um fator constituinte do conhecimento humano*».³ Porém, «*uma inteleção sobre a inteleção é, portanto, de certo modo, um conhecimento do conhecimento*».⁴ Ou seja, quando em ciência se afirma “é assim”, uma inteleção sobre a inteleção leva-nos a questionar: “mas porquê assim e não de outra forma”? Esta “inteleção sobre a inteleção” possui uma extrema relevância para uma série de problemas filosóficos, entre os quais considero estar incluída a inevitável interação entre ciência e fé, particularmente estimulante no atual debate cultural. Em última análise, essa interação ocorre na pessoa e, nesse sentido, a noção que tem de realidade depende da noção que tem de si mesma como ser que “é”.

Para se entender melhor esta ligação entre *ser* e *realidade* recorreremos ao que Lonergan designa por *teorema epistemológico*: «*o conhecimento no sentido próprio do termo é conhecimento da realidade ou, melhor dito, ... o conhecimento é intrinsecamente objetivo, ... a objetividade corresponde à intrínseca relação que vai do conhecimento ao ser, e ... [por isso] ser e realidade são idênticos*».⁵ Tendo em conta este teorema, pode-se afirmar que a noção de realidade é idêntica à noção de ser, e essa é – seguindo Lonergan – «*a meta do puro desejo de conhecer*»⁶, «*tudo o que se conhece, e tudo o que resta para conhecer*».⁷ E «*o desejo de conhecer é, pois, simplesmente o espírito inquiridor e crítico do homem. Porque o incita a buscar a compreensão, impede-o de se contentar com o mero fluxo da experiência exterior e interior. Porque exige uma compreensão adequada, enreda o homem no processo autocorretivo de aprendizagem, em que questões subsequentes suscitam inteleções complementares.... porque levanta ainda novas questões para a inteligência e para a reflexão*».⁸ Este é o âmago do espírito científico, mas será que a fé o desvia deste caminho? Será a fé um impedimento à “meta do puro desejo

³ Bernard Lonergan, *Insight – um estudo do conhecimento humano*, São Paulo, é-realizações, 2010, p. 22.

⁴ *Loc. cit.*

⁵ Bernard Lonergan, *Collection* (2nd ed.), University of Toronto Press, 1988, p. 211.

⁶ B. Lonergan, *Insight – um estudo do conhecimento humano*, p. 339.

⁷ *Ibidem*, p. 340.

⁸ *Ibidem*, p. 339.

de conhecer”? Será, assim, que a fé nos afasta da realidade e nos impede de “ser”? Se o contributo da ciência é esclarecer a fé, qual o contributo da fé?

Lonergan afirma que «a ciência é a resultante de uma acumulação de intelecções relacionadas, e as intelecções científicas apreendem ideias imanentes ao que é dado, e não ao que é imaginado».⁹ Por fé, Lonergan entende a forma conjugada exigida que uma nova e superior colaboração humana traz ao intelecto do Homem na procura da verdade.¹⁰ À luz deste pensamento de Lonergan, John Haught propõe que a «religião fortifica essencialmente o humilde desejo de conhecer»¹¹, respondendo, assim, à questão sobre qual o contributo da fé para o empreendimento científico. Logo, se o desejo de conhecer é o fundamento de todo o empreendimento científico, e a fé fortifica esse desejo de conhecer cuja meta é o próprio ser, então, uma fé autêntica não pode desviar-nos do caminho empreendido pelo espírito científico, ou impedir de o realizar, afastando-nos do verdadeiro ser e da realidade na sua totalidade que com esse se identifica. Pois, uma fé que nos afastasse da realidade é uma fé autocontraditória e aversa à ideia de ser, isto é, aversa ao «conteúdo de um ato irrestrito de compreensão».¹² Ato esse impulsionado pelo puro desejo de conhecer que «é a fonte não só das respostas, mas também dos seus critérios, e não só das questões, mas também das razões pelas quais as selecionamos»¹³ conscientemente através da sua aperceção imanente nos atos cognitivos.¹⁴

Um dos contributos inovadores do pensamento Lonerganiano para melhor entender a interação entre ciência e fé está, precisamente, na estrutura cognitiva dinâmica subjacente ao conhecimento humano e na invariância dos imperativos associados aos atos cognitivos:

- estar atento (experiência);
- ser inteligente (compreender);
- ser crítico (juízo).

Se alguém neste momento estiver a duvidar do que acabei de afirmar sobre estes imperativos, significa que esteve atento e confrontou o que eu disse com a sua experiência pessoal, procurou compreender o que foi afirmado e questiona-se “será assim como ele afirmou?”, procurando ajuizar o que compreende da relação entre o que afirmei e a sua experiência, ou seja,

⁹ *Ibidem*, p. 243.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 652-653.

¹¹ John F. Haught, *Science & Religion: from conflict to conversation*, Paulist Press, 1995, p. 21.

¹² B. Lonergan, *Insight – um estudo do conhecimento humano*, p. 590.

¹³ *Ibidem*, p. 342.

¹⁴ *Ibidem*, p. 317.

terá usado na sua dúvida os imperativos do ato cognitivo dos quais duvida, justificando a sua invariância. Este aspeto estará subjacente na análise dos diferentes modos de interação entre ciência e fé.

Modos de interação entre ciência e fé

Será, a este ponto, legítimo questionar: se a realidade é idêntica ao ser, e esse é a meta do puro desejo de conhecer, qual dos modos de interação entre ciência e fé é mais adequado? Existem diversas tipologias¹⁵, mas a mais comumente usada é atribuída ao físico e teólogo Ian Barbour que distingue quatro tipos: 1) conflito; 2) independência; 3) diálogo; 4) integração.¹⁶

Na base do *conflito* está a convicção de que ciência e fé são irreconciliáveis e este é, talvez, o modo de interação com maior projeção mediática nos últimos tempos. Dentro deste tipo de interação, Barbour enquadra o “literalismo bíblico” – aqueles que se movem da experiência dos textos sagrados diretamente para a convicção da sua veracidade literalmente entendida (ex. *Criacionistas*: desenvolvem teorias supostamente científicas com base nos textos bíblicos; *Concordistas*: forçam a correspondência entre o texto bíblico e os resultados da ciência moderna). Ao extrair ciência da Bíblia, ou acomodar a ciência à Bíblia, o ato cognitivo passa da experiência ao juízo, sem passar pelo passo da compreensão e – como afirma Lonergan – *«ajuizar sobre aquilo que não se compreende, não é conhecimento humano, mas arrogância humana. Ajuizar independentemente de toda a experiência é colocar os factos de lado»*¹⁷, pelo que encontramos aqui um caso de “distorção dramática” onde *«excluir uma intelecção é excluir igualmente as questões subsequentes que dela brotariam e as intelecções complementares que a encaminhariam para um rotundo e equilibrado ponto de vista. Carecer dessa visão mais plena redundaria em comportamentos que geram mal-entendidos em nós próprios e nos outros»*.¹⁸

¹⁵ Arthur R. Peacocke, *The sciences and theology in the twentieth century*, University of Notre Dame Press, 1981; Nancy Murphy, «A Nieburian typology for the relation of Theology to Science», in *Pacific Theological Review* 18 (1985), pp. 16-23; Haught (1995), *op. cit.*; Willem B. Drees, *Religion, Science and Naturalism*, Cambridge University Press, 1996; Robert J. Russell, «A critical appraisal of Peacocke's thought on Religion and Science», in *Religion & Intellectual Life* 2, (1985), pp. 48-51; Ted Peters, *Science & Theology – The New Consonance*, Westview Press, 1998.

¹⁶ Ian Barbour, *When science meets religion – enemies, strangers, or partners?*, Harper-Collins, 2000.

¹⁷ B. Lonergan, *Collection* (2nd ed.), University of Toronto Press, p. 207.

¹⁸ *Idem*, *Insight – um estudo do conhecimento humano*, p. 204.

Também se encontra enquadrado no conflito o “cientismo” ou o “materialismo científico” – aqueles que advogam o método científico como um único fiável para o conhecimento da realidade que se reduz à materialidade. O problema é como o justificam “cientificamente”... Contudo, este tipo de abordagem à interação entre ciência e fé pressupõe uma separação, e não uma distinção entre crença e conhecimento. Importa aprofundar a importância dessa distinção.

A fé para os que “acreditam” no cientismo, ou materialismo científico, é “crer sem evidência”, logo, é pura imaginação e não pode ser associada ao conhecimento, mesmo se distinta desse, pois comporta uma atitude dogmática perante a sua falta. Embora seja esta a tentativa na base de muita literatura do designado “novo ateísmo”, em primeiro lugar, revela o cientismo como autocontraditório, pois afirma não ser necessário ter fé em nada, ao mesmo tempo que é necessária a fé para aceitar o cientismo.¹⁹ Em segundo lugar, de acordo com Lonergan, *«a eliminação de falsas crenças não consiste em pegar num livro e acreditar no autor quando esse procede à enumeração das nossas crenças erradas, pois esse procedimento aumenta as nossas crenças»*.²⁰ Assim, pensando na crença como expressão da fé, ou no ato de fé enquanto crença como *«um assentimento do intelecto a um objeto e por causa de um motivo»*,²¹ o modo conflituoso entre ciência e fé leva-nos a uma cisão entre conhecimento e crença, de tal modo que os materialistas científicos não precisam de crer para conhecer, ou conhecer para crer, uma vez que crer nada tem a ver com conhecer. Será assim?

Lonergan dá-nos o seguinte exemplo: *«se um idiota ler no seu jornal que a energia é igual ao produto da massa pelo quadrado da velocidade da luz, não somos inclinados a dizer que a sua aceitação é simples crença, porque, ao fim e ao cabo, o que a ciência diz não é crença, mas conhecimento. Todavia, se tentarmos ser precisos, a diferença entre conhecimento e crença não reside no objeto, mas na atitude do sujeito. Conhecer é afirmar o que alguém corretamente compreende na sua própria experiência. Crença é aceitar o que nos é dito por outros nos quais sensatamente confiamos»*.²² De facto, crer é distinto de conhecer, mas isso não implica uma separação dos dois, uma vez que o sujeito que crê é o mesmo que conhece, bem como não o faz isoladamente.

¹⁹ John Haught, *God and the New Atheism – a critical response to Dawkins, Harris and Hitchens*, Westminster John Knox Press, 2008, p. 17.

²⁰ *Ibidem*, p. 649.

²¹ *Ibidem*, p. 653.

²² *Ibidem*, pp. 407-408.

Adaptando uma metáfora do cientista e filósofo Michael Polanyi, a ciência é como um *puzzle*²³ onde cada peça é uma intelecção. O trabalho do cientista consiste em identificar a sua peça (intelecção) e colocá-la no *puzzle* (“acumulação de intelecções relacionadas”). Ele não precisa de desfazer o *puzzle* para verificar se a sua peça é mesmo naquele lugar e ligada àquelas outras, mas “crer” que os outros cientistas souberam também identificar a sua peça e colocá-la corretamente no *puzzle* que a ciência é quando procura descrever a realidade. Por outro lado, uma vez que ninguém inventa de novo a roda para a desenhar e construir, assim *«uma notícia na rádio sobre a última descoberta científica não aumenta os conhecimentos científicos, mas sim as crenças»*.²⁴

O segundo modo de interação é a *independência ou contraste*, e na base deste está a coexistência de ciência e fé desde que mantenham uma distância segura entre si, justificada pelo facto de corresponderem a dois domínios da vida, ou aspetos da realidade, diferentes. De facto, Lonergan fala sobre a “clarificação por contraste” afirmando que *«há uma clarificação das ideias mediante o contraste com os seus opostos. Tal como afirmamos que uma aceitação das leis clássicas e estatísticas leva a uma visão do mundo como probabilidade emergente, temos agora de analisar como diferentes posições metodológicas redundam em diferentes visões do mundo»*.²⁵

Neste caso, reconhecer as diferentes visões do mundo, a científica e a religiosa, são em si mesmo uma visão do mundo onde não há um conflito genuíno entre ciência e fé, uma vez que respondem a questões radicalmente diferentes. Logo, o conflito provém da mera aparência dada pela confusa confluência entre dois domínios que, ao serem colapsados, perdem o que os distingue. Ciência e fé são modos de compreensão da realidade totalmente distintos que se torna insignificante colocá-los em oposição.

Um exemplo da abordagem independente é o NOMA (Non-Overlapping Magisteria, Magistérios-não-sobrepostos) do paleontólogo Stephen Jay Gould quando afirma que *«a rede da ciência cobre o universo empírico: aquilo de que é feito (facto) e porque razão funciona deste modo (teoria). A rede da religião estende-se sobre questões de significado moral e valor. Estes dois magistérios não se sobrepõem, nem englobam toda a investigação»*.²⁶

²³ Michael Polanyi, *Knowing and Being*, The University of Chicago Press, 1969, p. 51.

²⁴ *Ibidem*, p. 649.

²⁵ *Ibidem*, p. 151.

²⁶ Stephen J. Gould, “Nonoverlapping magisterial”, *Natural History*, 106, 1997, pp. 16-26.

Uma outra abordagem consiste na teoria das “Duas Linguagens” onde se remete para a ciência todas as questões objetivas e do conhecimento público, enquanto a fé lida com a articulação teológica das questões existenciais e do conhecimento pessoal. A ciência pergunta “como?” e a religião responde ao “porquê?”.²⁷ Porém, compartimentando ciência e fé, isolando-os, embora resolva aparentemente o conflito, possui o preço de evitar qualquer interação construtiva, isto é, coloca de lado todas as questões que pressupõem implicações do desenvolvimento científico em relação ao aprofundamento da fé, e o aprofundamento da fé como o humilde desejo de conhecer em relação ao suporte que dá ao empreendimento científico.

Se uma forma de resolver o conflito entre ciência e fé consiste em separá-los, uma outra solução possível é integrá-los. O modo de *integração* encontra-se na longa tradição da teologia natural, onde se procura na natureza provas sugestivas para a existência de Deus (ex. *fine-tuning* das constantes físicas universais). Outros afirmam que algumas das crenças que fazem parte da experiência religiosa deveriam ser alteradas à luz da ciência, sendo designada por isso de teologia da natureza. Outros ainda procuram integrar ciência e fé ao desenvolver um enquadramento conceptual filosófico comum, assim como a filosofia de processo de Alfred North Whitehead, através do qual se interpretam os pensamentos científico e religioso. As duas últimas abordagens no modo de integração – teologia da natureza e filosofia de processo – contêm diversos pontos interessantes para o aprofundamento da interação entre ciência e fé, mas a sua maior limitação consiste em sujeitar a crença transcendente ao estado de desenvolvimento do conhecimento científico. A forma como Lonergan desenvolve a noção de crença não se restringe ao conhecimento científico, mas ao conhecimento em geral afirmando que «o contexto geral da crença é a colaboração da humanidade para o avanço e disseminação do conhecimento».²⁸ Por outro lado, interpreta também a fé como uma crença transcendente, ou seja, uma crença que vai mais além e cuja fonte imanente ao homem é o desapegado, desinteressado, irrestrito desejo de saber.²⁹ Assim, ao sujeitar a crença transcendente ao estado do desenvolvimento científico, o ser humano apega a crença mais ao que sabe, ou que pensa saber, que ao desejo de saber.

Por fim, ultrapassando o impasse do conflito, a indiferença da independência, ou a amálgama da integração, existe o modo de interação do *diálogo ou contacto*. Na base deste modo está a *unidade* dos domínios entre ciência

²⁷ Langdon Gilkey, *Creationism on Trial*, Harper, 1985.

²⁸ B. Lonergan, *Insight – um estudo do conhecimento humano*, p. 639.

²⁹ *Ibidem*, p. 583.

e fé em relação à nossa visão do mundo, na *distinção* dos mesmos, pelo facto de responderem a questões diferentes embora possuindo implicações recíprocas. Porém, é precisamente a diferença de natureza entre questões científicas e teológicas, que possibilita a sua unidade, sem confusão ou separação, concretizada através do discurso filosófico. O diálogo entre ciência e fé assenta mais sobre aquilo que une estes dois domínios do que sobre aquilo que os divide. Assim, enquanto o conflito e a independência/contraste conduzem a uma divisão entre crentes e não-crentes (sejam estes pessoas diferentes, ou no interior da mesma pessoa), no diálogo foca-se mais aquilo que *une* crentes e não-crentes: a *dúvida*, pois ambos procuram a verdade. Mas o que é a verdade?

Afirma Lonergan que «o ser foi identificado com o que existe para ser conhecido por meio da apreensão inteligente e da afirmação racional; mas a única afirmação racional é a afirmação verdadeira. Assim, *ser é o que é conhecido verdadeiramente. Inversamente, o conhecer é verdadeiro pela sua relação com o ser, e verdade é uma relação do conhecer com o ser*».³⁰ Ou seja, a afirmação verdadeira é a afirmação relacional assente na reciprocidade entre ser e conhecer até que esses sejam idênticos. Pois, «quando o conhecer é idêntico ao conhecido [isto é, o ser], a relação desaparece para ser substituída por uma identificação, e a verdade consiste na ausência de qualquer diferença entre o ato de conhecer e o ser conhecido».³¹

Diálogo como abertura

O diálogo é um ponto de contacto que vai para além da aceitação de razões de ambas as partes, caso contrário, será sempre muito difícil dialogar com quem pensa de maneira muito diferente, por exemplo, perante afirmações antagónicas como “eu acredito em Deus” e “eu não acredito em Deus”.

Para além de pontos de contacto, o diálogo a ocorrer na desunidade do fundamental, implica uma abertura genuína ao outro. Abertura significa que sou capaz, por um momento, de abdicar das minhas ideias e do que penso para acolher livremente as ideias e pensamentos do outro. Abertura implica “fazer um vazio” no sentido de dar o meu espaço e tempo para que o outro se sinta livre de o preencher. Abertura, neste sentido, não significa concordância, mas simplesmente acolhimento, de modo a que toda a ideia que surja de um diálogo seja fruto do espaço de acolhimento comum de pensamentos que geramos na abertura recíproca. De facto, Pambrun³²

³⁰ *Ibidem*, p. 513.

³¹ *Ibidem*.

³² James R. Pambrun «The openness of the scientist: generalized emergent probability

argumenta que um dos principais desafios no diálogo entre ciência e religião consiste em abrir linhas de comunicação entre teólogos e cientistas. Um dos elementos essenciais dessa comunicação é a *escuta*, significando isso entrar numa relação de confiança de que a ciência, como exercício da razão, é aberta no ato de compreensão a dimensões da realidade cuja investigação não faz parte do seu domínio. O que Lonergan designa como “probabilidade emergente” e “probabilidade emergente generalizada” oferece o enquadramento para a confiança na abertura da ciência, pois, essa não reside na própria ciência, mas na pessoa do cientista. Daí que a argumentação em favor da imparcialidade da ciência seja questionável pelo facto dessa não se fazer a si própria, mas sim através de uma pessoa. Tema para uma futura análise.

De entre os modos de interação entre ciência e fé (conflito, independência/contraste, integração, diálogo/contacto), parece-me que o *diálogo* é aquele que nos impulsiona mais no caminho em direção à meta do puro desejo de conhecer e, por isso, se adequa melhor ao pensamento de Lonergan.

LONERGAN E A ECONOMIA

Porquê Lonergan?¹

STEPHEN MARTIN

Tendo o Prof. Robert Doran² mencionado a minha formação e interesse na teoria económica de Lonergan, gostaria de dar brevemente uma nota autobiográfica e, de seguida, aprofundar um pouco as contribuições de Lonergan para a teoria económica.

Ao contrário da maioria dos lonerganianos, a minha atenção para o seu pensamento, foi criada pela leitura do *Essay in Circulation Analysis*, uma das primeiras obras que li. Escrito entre 1930-1944 para entender o sofrimento causado pela incompreensão do processo económico que levou à Grande Depressão, acabou por ser o último de seus escritos a ter um impacto significativo, mas o suficiente para reorientar os meus interesses teológicos e atividades académicas.

Um professor e discípulo do pensamento de Lonergan no seminário diocesano, onde eu estava a começar o meu mestrado em teologia, sabia que eu tinha um bacharelado em Economia e assim emprestou-me uma cópia de uma versão do então manuscrito inédito de Lonergan. Circulava nos meios Lonerganianos, mas recebera escassa atenção dos estudiosos. Foi finalmente publicado em 1999 na Universidade de Toronto, como *Macroeconomic Dynamics: An Essay in Circulation Analysis*, juntamente com outro volume escrito no mesmo período, *For a New Political Economy*.³

¹ Resposta a Robert Doran, S.J., «Lonergan porquê?». Discurso Inaugural do Seton Hall University Lonergan Institute 16 de novembro de 2006, Professor Assistente, Departamento de Estudos Religiosos, Seton Hall University, EUA. Tradução de Mendo Castro Henriques.

² Sacerdote jesuíta, coeditor das Obras Completas de Bernard Lonergan e Professor de Teologia Sistemática da Marquette University, EUA.

³ *The Collected Works of Bernard Lonergan*, ed. Frederick E. Crowe and Robert M. Doran, vol. 21, *For a New Political Economy*, ed. Philip McShane, Toronto, University of Toronto Press, 1998, and vol. 15, *Macroeconomic Dynamics: An Essay in Circulation Analysis*, ed. Frederick Lawrence, Charles Hefling and Patrick Byrne, Toronto, University of Toronto Press, 1999.

Embora eu pensasse que trocara completamente a economia pela teologia sistemática, li o manuscrito fotocopiado com respeito crescente por Lonergan e o meu professor, mas restituí-o sem sequer copiá-lo. O que lentamente me ocorreu quando depois trabalhei para o meu mestrado e doutoramento em estudos teológicos, lendo o *Insight* e o *Método em Teologia*, foi o poder explicativo do seu pensamento económico, em comparação com a minha educação económica anterior. Pela primeira vez após quatro anos de graduação e um ano de trabalho de pós-graduação em Economia senti que, finalmente, começara a entender a macroeconomia.

Eventualmente, como Doran gentilmente mencionou, juntei um punhado crescente de pessoas convencido de que a macroeconomia de Lonergan não só tem a sofisticação teórica de Adam Smith, Karl Marx, John Maynard Keynes e Milton Friedman, mas é-lhe superior em muitos aspetos. Continuo a estudar e a escrever sobre a economia em Lonergan porque acredito que as suas contribuições são necessárias, especialmente quando o abrandamento económico está sempre no horizonte, e os “booms” dos últimos 15 anos praticamente não aumentaram o nível de vida da maioria da população, e a diferença entre as classes com maior e menor rendimentos continua a crescer, estamos em crescimento ou depressão.

Sem nos envolvermos nos aspetos técnicos e éticos, para dar-vos um pequeno sabor da sofisticação e abordagem da teoria económica de Lonergan, cito de *Macroeconomic Dynamics: An Essay in Circulation Analysis: A equity* [renda excedente pura] deve ser direcionada para elevar o padrão de vida de toda a sociedade. A razão por que assim não sucede, não é a simples razão que dão os moralistas – ganância – mas a principal causa é a ignorância. A Dinâmica da produção básica e de mais-valia, e das expansões básica e de mais-valia não é compreendida, nem formulada, nem ensinada. Quando as pessoas não entendem o que está a acontecer e porquê, não se pode esperar que atuem com inteligência. Quando a inteligência se torna um espaço em branco, avança a primeira lei da natureza, a autopreservação. Não é principalmente a ganância, mas os esforços frenéticos de autopreservação que transformam a recessão em depressão, e depressão em *crash*”.⁴

Gostaria de acrescentar alguns comentários e citações a respeito desta abordagem geral da economia, a fim de ajudar a responder à pergunta do Bob Doran “Porquê Lonergan?” e “Porquê um Lonergan Institute em Seton Hall?”

⁴ Lonergan, *Macroeconomic Dynamics*, 82. 5 Bernard Lonergan, «Healing and Creating», in *A Third Collection*, ed. Frederick E. Crowe, New York, Paulist Press, 1985, p. 108.

Primeiro, Lonergan questiona os que desejam manter os limites tradicionais entre disciplinas “objetivas” e “científicas”, como a economia, e disciplinas “subjetivas” ou “nebulosas” como a ética e a teologia. Mesmo as faculdades e universidades católicas experimentam uma tensão entre o que é ensinado nas escolas de gestão e economia e as de estudos religiosos, de teologia e ética. Lonergan contraria os que mantêm a hegemonia da economia em teoria económica: “... Deveríamos livrar-nos da distinção entre os teóricos de moral e os teóricos de economia. Os teóricos morais sobre a economia são também economistas; veem o que é necessário para que a máquina funcione corretamente. E se não o fizerem? Bem, então temos de ter economistas melhores. Esta lição é repetida há cerca de dois séculos”.⁵ Ou, nas palavras de Joan Robinson, economista de Cambridge: “a economia é demasiado importante para ser deixada aos economistas”.

Lonergan também se dirige aos que questionam a interdisciplinaridade do outro lado da academia, e dizem “O que tem a teoria económica a ver com a ética?” No seu ensaio “Healing and Creating in History”, escreve: “Quando o sistema necessário para a nossa sobrevivência coletiva não existe, então é inútil criticar o que existe, ignorando alegremente a tarefa de construir um sistema economicamente viável que pode ser colocado em seu lugar”.⁶

Em segundo lugar, a razão para Lonergan salientar a necessidade de colaboração interdisciplinar é que a metodologia económica ortodoxa, em vez de ver o agente económico como um “sujeito consciente de forma empírica, inteligente e racional, e que desenvolve a inteligência e a razoabilidade, como uma entidade que, mesmo do ponto de vista do método científico, tem de ser abordado de forma essencialmente diferente do estudo dos átomos, ou das plantas ou animais...”, em vez disso, repete, “considera a “atividade económica como uma série de eventos previsíveis da mesma forma que os físicos do século XIX, ou como eventos estatisticamente prováveis. “O resultado inevitável é que” [a] relação entre a ciência humana e a sua aplicação não será humana; será sub-humana”.⁷

⁵ Cathleen Going, ed, *Dialogues in Celebration*, Thomas More Institute Papers/80, Montreal, Thomas More Institute, 1980, 299.

⁶ Bernard Lonergan, «Healing and Creating», in *A Third Collection*, ed. Frederick E. Crowe, New York, Paulist Press, 1985, p. 108.

⁷ Bernard Lonergan, *Understanding and Being: An Introduction and Companion to “Insight”*, ed. Elizabeth A. Morelli and Mark D. Morelli, vol. 5 of *Collected Works of Bernard Lonergan*, Toronto, University of Toronto, 1990; 1st ed. 1980, 363-4.

Lonergeran está a apelar à teoria económica convencional para que incorpore como corretivo, na sua visão macroeconómica, a intencionalidade dos agentes económicos na sua plena capacidade de seres observadores, inteligentes, racionais e responsáveis e sustenta que “[mesmo] quando os físicos podem pensar em termos de indeterminação, os economistas podem pensar com base na liberdade, e reconhecer a importância da moralidade”.⁸

Resumindo o seu paradigma de colaboração interdisciplinar entre economistas, moralistas e teólogos, Lonergan escreveu: “Devemos exigir que dois requisitos sejam cumpridos. O primeiro diz respeito aos teóricos da economia, o segundo aos teóricos morais. Dos teóricos da economia temos de exigir, a par de todas os outros tipos de análise que queiram fazer, um tipo novo e específico de análise, que revele de que modo os preceitos morais assentam no processo económico e assim têm nele uma aplicação eficaz. Dos teóricos da moral temos de exigir, juntamente com as diversas formas de sabedoria e prudência, especificamente preceitos económicos que resultem do próprio processo económico e promovam o seu correto funcionamento”.⁹

Em terceiro lugar, a um nível mais existencial, “negar a possibilidade de uma nova ciência e de novos preceitos é negar a possibilidade de sobrevivência da democracia”. Lonergan estava convencido disso.¹⁰

Embora esta abordagem possa parecer abstrata, tem implicações diretas para a tarefa educativa em Seton Hall que assume explicitamente a tarefa de integrar o entendimento científico e os valores morais, e mesmo essa coisa subjetiva, e “nebulosa” chamada amor. Qual o problema se a ciência e os valores não forem integrados? “Os mais educados tornam-se uma classe fechada sobre si própria sem uma tarefa proporcional à sua formação... O significado e os valores da vida humana empobrecem. A vontade de realizar afrouxa e estreita-se. Onde antes havia alegrias e tristezas, agora há apenas prazeres e dores. A cultura torna-se um “buraco”.¹¹

A alternativa, diz Lonergan, é reconhecer que “não há critérios perceptíveis no processo produtivo.” A importância de um Instituto Lonergan em Seton Hall é que se esses critérios são “entendidos ou não, afirmados ou negados, observados de forma responsável ou ignorados” isso depende se este projeto é realizado por uma “comunidade de amor ou uma comunidade

⁸ B. Lonergan, «Healing and Creating», p. 108.

⁹ B. Lonergan, «Healing and Creating», p. 108.

¹⁰ Bernard Lonergan, «An Outline of Circulation Analysis», [3] (an unpublished manuscript of an earlier version of ECA, available at the Lonergan Research Centre, Toronto).

¹¹ Bernard Lonergan, *Method in Theology*, New York, Herder and Herder, 1972, p. 99.

de egoístas”,¹² como Monsenhor Liddy e o Pe. Haughey hoje sublinharam. Disse Lonergan:

“O desenvolvimento humano é de dois tipos diferentes. Há um desenvolvimento de baixo para cima, a partir da experiência e do entendimento crescente para o juízo equilibrado, e do juízo equilibrado para o curso de ação fecunda e frutuosa e dos cursos de ação para as novas situações que exigem uma maior compreensão e assim por diante, para um juízo mais profundo, e cursos mais ricos de ação. Mas há também o desenvolvimento de cima para baixo. Há a transformação da paixão no amor: o amor doméstico da família, o amor humano da nossa tribo, da nossa cidade, do nosso país, da humanidade, o amor divino que orienta o homem no seu cosmos e se expressa na sua adoração. Onde o ódio só vê o mal, o amor revela valores”.¹³

Lonergan observou uma vez, com possível surpresa para aqueles que desprezam o seu pensamento como “intelectualista”, que todo o seu projeto, como o prof. Doran, o descreveu hoje à noite, foi realizado para que “as viúvas e os órfãos não morressem de fome”.¹⁴

Esta é uma missão religiosa, bíblica, cristã, católica e pastoral, mas que exige um esforço sustentado interdisciplinar, acadêmico e comunitário. E ficará muito reforçado pelo Seton Hall Lonergan Institute iniciado por Mons. Liddy e o apelo do padre Doran em ligar no ciberespaço os vários Institutos Lonergan em todo o mundo.

¹² B. Lonergan, *Macroeconomic Dynamics*, p. 5.

¹³ *Idem*, «Healing and Creating in History», p. 106.

¹⁴ Patrick H. Byrne, «Ressentiment and the Preferential Option for the Poor», in *Theological Studies* 54 (1993), p. 241.

Lonergan e o Pensamento Económico

NUNO LUÍS FORTES

Introdução

Foi a observação dos efeitos da Grande Depressão de 1929¹ que despertou a consciência de Lonergan para o estudo da economia, conforme apresenta na sua introdução ao curso de Macroeconomia de 1979². Em 1930 regressa ao Canadá após terminar os seus estudos em Inglaterra, país que vai encontrar numa profunda recessão que se seguirá aos anos de prosperidade que foram a década de 1920. Encontrando uma elevadíssima taxa de desemprego, inúmeros negócios a falir e severas dificuldades financeiras presentes em toda a sociedade (de produtores a consumidores, passando pelas próprias instituições financeiras), Lonergan ilustra a situação descrevendo que “os ricos ficaram pobres e os pobres ficaram desempregados”³.

¹ Assinala-se o início da Grande Depressão de 1929 no mês de outubro, altura em que o mercado de ações sofreu uma desvalorização muito acentuada (ao qual chamamos *crash* da bolsa) devido à explosão de uma bolha especulativa (uma bolha especulativa, consiste numa transação de grandes volumes de títulos inflacionados, ou seja, cotados a um valor que excede largamente o valor real do património a que correspondem), terminando a era de prosperidade e confiança num crescimento acentuado contínuo que marcou os anos 20 deste século. Nos primeiros dois dias da crise, o índice Dow Jones desceu 12,82% e 11,73%. Esta descida abrupta dos mercados financeiros provocou graves problemas de liquidez, que veio a resultar na Grande Depressão que se arrastou por toda a década de 30, marcada por uma acentuada diminuição do PIB (Produto Interno Bruto) combinada com taxas de desemprego muito elevadas com a consequente crise da procura na grande maioria dos países industrializados e em vias de desenvolvimento.

² “When I got back to Canada in the summer of 1930 the country was in the midst of the Great Depression. The rich had become poor and the poor were out of work. It made people think and a good deal of economic speculation went on in those days. From then until 1944 I spent a notable part of my spare time gumming up on economics.” In Bernard Lonergan, *Intro to 1979 Macroeconomics course*. <http://www.bernardlonergan.com/pdf/34930DTE070.pdf>

³ «The rich had become poor and the poor were out of work.» In *ibidem*.

Esta crise que surge após uma época de prosperidade assente na afirmação da autorregulação dos mercados, veio demonstrar algumas desintelekções na teoria económica de então. A própria reação à crise dos mercados internos conduz à aplicação de medidas que evidenciam a falha de intelecção na aplicação de políticas económicas. Eileen de Neeve⁴ aponta o exemplo do aumento das tarifas aduaneiras⁵ como medida aplicada para promover o consumo interno. No entanto, a adoção generalizada desta medida teve um efeito de cascata sobre os diferentes mercados nacionais, pois na prática resultou num bloqueio ao comércio internacional, que criou graves problemas a nível de escoamento da produção⁶ e da disponibilidade de bens de consumo e de matérias-primas.

Desperto para os problemas económicos, Lonergan propõe-se a estudar a ciência económica. Utilizando os seus conhecimentos de matemática e filosofia, entra no estudo da economia e entre 1930 e 1944 contacta com um

⁴ Eileen de Neeve, «Lonergan's Economic Ideas Today: Functional distinctions in spending, the pure cycle of innovative growth, the good of order, and the baseball diamond.» Lonergan Workshop. Edited by Fred Lawrence. Volume 21. Boston: Boston College, 2009.p.66.: http://www.lonerganresource.com/pdf/journals/Lonergan_Workshop_Vol_21.pdf.

⁵ A tarifa aduaneira é um imposto aplicado à importação de produtos produzidos no estrangeiro. A aplicação de semelhante imposto torna os produtos estrangeiros mais caros e, por comparação, os produtos nacionais mais baratos, criando uma vantagem competitiva artificial para o consumo de produção doméstica.

⁶ Após a industrialização, começa-se a verificar uma especialização produtiva dos diferentes países, a que chamamos a Divisão Internacional do Trabalho (DIT). Neste cenário, as trocas comerciais entre países assumem um papel determinante para o fornecimento de bens e serviços em cada mercado nacional. A própria produção doméstica dos países industrializados está dependente da importação de matérias-primas para o processo produtivo da sua indústria transformadora. Ao verificar-se um aumento generalizado dos impostos aduaneiros, então não só se encarecem os produtos finais importados, como as matérias-primas, encarecendo desta forma a produção nacional de artigos transformados. Adicionalmente, se há uma redução das importações, dada a DIT, verifica-se a acumulação de *stocks* em países que não conseguem exportar os seus bens, verificando-se simultaneamente a escassez desses mesmos bens nos países tradicionalmente importadores destes artigos. Deste modo, verifica-se que o aumento generalizado das tarifas aduaneiras pode provocar uma deficiência na distribuição dos bens de consumo e de produção entre os países (gerando *stocks* excessivos em países produtores e deficiente em países maioritariamente consumidores).

conjunto de textos de economistas marcantes como Schumpeter⁷, Hayek⁸ ou Keynes⁹, os quais alimentam o seu pensamento. A teoria económica em Lonergan não é um conjunto de princípios éticos que norteiam a atividade económica, mas a criação de uma teoria geral do que são os atos humanos económicos. Esta é suportada por um modelo que procura analisar a evolução e as relações entre as variáveis que identificam atividades centrais da economia (acumulação de capital produtivo e despesas de consumo da produção, distribuição de rendimento, preços relativos e preços absolutos, fluxos monetários e circuitos monetários, intervenção pública na economia, trocas internacionais e câmbios). Estas variáveis relacionam-se segundo esquemas de recorrência¹⁰, os quais dependem da intervenção dos agentes¹¹. Deste modo, consoante o comportamento dos agentes económicos, vai-se verificar uma alteração numa determinada variável económica, face à qual, a reação a esta variação vai despoletar uma alteração noutra variável.

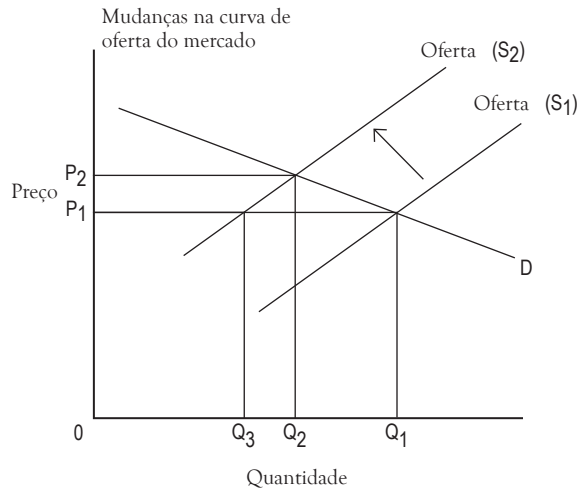
⁷ Schumpeter foi um economista do início do século xx que trouxe um importante contributo para o pensamento económico através da sua teoria do desenvolvimento económico assente em ciclos económicos. Concilia na sua teoria um conjunto de ciclos económicos (cada um cíclico composto por 4 fases: crescimento, depressão, recessão e recuperação) apresentados por economistas anteriores, articulando-os em ciclos compósitos de curto e longo prazo. Segundo Schumpeter, a economia encontra-se num processo cíclico estacionário, o qual poderá apenas ser interrompido através da ocorrência de choques tecnológicos (progresso técnico), os quais determinam o desenvolvimento económico.

⁸ Hayek pertence à escola austríaca e recebeu o prémio nobel da economia pela sua contribuição para a teoria monetária e teoria dos ciclos económicos. Segundo Hayek, o ciclo económico resulta da expansão monetária do banco central e da sua transmissão ao longo do tempo.

⁹ Figura maior do Keynesianismo, a quem deve o seu nome, Keynes foi um dos maiores economistas do século xx que influenciou de modo determinante a teoria macroeconómica. Apresentou a Teoria Geral do Emprego, do Juro e do Dinheiro, onde apresenta o equilíbrio simultâneo nos mercados de produto (procura e oferta de bens de consumo) e monetário (procura e oferta de moeda). No seguimento da sua observação da Grande Recessão, Keynes apresenta um modelo de equilíbrio destes dois mercados correspondentes ao lado da procura e um modelo macroeconómico, rompendo com a teoria da autogovernança dos mercados propostos pela economia neoclássica.

¹⁰ De acordo com Lonergan, esquemas de recorrência verificam-se quando as condições positivas para o acontecimento de um evento se encadeiam em círculo. Isto quer dizer que existem caminhos alternativos dentro de cada modelo consoante se verifique um ou outro evento, sendo que a verificação de um evento implica/condiciona o acontecimento de outro evento.

¹¹ Como os esquemas de recorrência dependem do comportamento das pessoas, eles são dinâmicos e indeterminados.



– Por exemplo, considerando a teoria clássica da oferta (S) e da procura (D), se um produtor diminuir a quantidade produzida de um produto sem que exista uma variação da procura e considerando tudo o resto constante, o preço desse produto irá aumentar devido à maior escassez. Ora o aumento do preço implica uma maior rentabilidade da produção por unidade, a qual incentiva ao aumento da produção. Este modelo é um esquema de recorrência em que os ajustes dos diferentes agentes económicos se vão verificar até que a quantidade e o preço a que um bem é oferecido igualem a quantidade e o preço a que o mesmo bem é procurado.

Lonergan desenvolve toda a sua atividade económica com o intuito de compreender os processos que conduzem os ciclos económicos, de modo a apresentar uma proposta de um processo de desenvolvimento económico que expurgue as depressões e os seus efeitos nefastos para o bem comum. Os postulados da economia clássica assentes nos princípios microeconómicos generalizáveis de maximização do lucro e de maximização da utilidade levam os mercados a promoverem uma desigualdade de rendimento, a qual está na origem das cristas e cavas¹² dos ciclos económicos. A teoria económica de Lonergan procura a inteligência que permita conhecer os fenómenos económicos e assim conduzir a economia por um ciclo puro de crescimento económico. Para tal é fundamental a presença do bem de ordem nos agentes económicos, de modo a que através da inteligência possam, em cada

¹² A crista corresponde ao ponto de inflexão em que a economia passa do crescimento para a recessão. A cava corresponde ao culminar da recessão em que finalmente a economia entrará na retoma.

momento, tomar as decisões económicas assentes no benefício comum para toda a economia em vez de manterem a posição de defesa dos seus interesses particulares em cada conjuntura. Porque não se orientam na defesa do bem comum, a intransigência na defesa dos interesses particulares (quer seja a obsessão pelo lucro dos detentores de capital ou a obsessão pelo aumento dos salários dos trabalhadores) é o motivo que Lonergan identifica como sendo responsável pelos períodos recessivos que a todos penalizam.

I. Lei de Lonergan sobre o equilíbrio dinâmico macroeconómico

Na sua teoria, o equilíbrio dinâmico macroeconómico assenta na distribuição dos fluxos monetários entre o mercado do consumo e o mercado de investimento (nos quais se verifica produção e despesa) de acordo com o ciclo de crescimento económico, o qual é promovido pelo progresso tecnológico.

I.1. Investimento e consumo

Podemos identificar o investimento como todas as despesas realizadas com o intuito de gerar nova riqueza. Despesas de investimento são aquelas que geram novas estruturas e infraestruturas que vão permitir a renovação da riqueza na economia, ou seja, são os recursos que não são consumidos mas preservados para serem utilizados na produção futura de riqueza.

Por sua vez, o consumo corresponde à utilização dos bens e serviços produzidos num determinado momento do tempo. O consumo corresponde ao nível de vida¹³ que é permitido pela realização de investimento. A distinção entre consumo e investimento não depende do bem per se, mas da finalidade da utilização desse bem (consumo final ou facilitador de consumo futuro).

Com esta distinção, Lonergan identifica dois circuitos monetários na economia. O mercado primário que consiste na produção e comercialização de bens e serviços de consumo e o mercado secundário que consiste na produção e comercialização dos fatores de produção. O mercado primário não contribui para o aumento da produção, mas para o aumento do nível de vida da comunidade (já que permite aos indivíduos o acesso aos bens de consumo). O mercado secundário tem por finalidade o aumento da capacidade produtiva da economia. Em ambos os mercados participam empresas

¹³ *Standard of living.*

e consumidores, quer como financiadores da atividade em cada mercado, quer como destinatários da produção.

1.2. Modelo económico de Lonergan

Na sua análise económica, Lonergan olha com particular atenção para o desenvolvimento de ciclos económicos¹⁴ na economia, nos quais passa por 4 fases sequenciais: crescimento, depressão, recessão e recuperação. Preocupado com a ciclicidade das recessões e seus efeitos nefastos sobre o nível de vida da comunidade (cuja melhoria corresponde ao propósito último da economia), procura encontrar uma solução de modo a evitar as fases de queda do produto. Do seu pensamento económico resulta que as economias só são afetadas por períodos recessivos e não se conseguem manter entre o crescimento e a estabilização devido à falta de entendimento sobre a dinâmica de variações dos rendimentos nas fases de crescimento e a falta de vontade de adaptação a essas mudanças que implica coordenação das atividades económicas.

1.2.1. Ciclo puro de crescimento económico¹⁵

Verificamos que as economias mundiais se têm comportado de forma cíclica alternando sequencialmente entre crescimento, depressão, recessão e recuperação. Mas para Lonergan, o que pretendemos alcançar é um movimento com sentido unicamente crescente e sem qualquer movimento de recessão, o ciclo puro de crescimento económico, o qual corresponde a um desenvolvimento da teoria do equilíbrio do crescimento económico assente na oferta agregada¹⁶. Este ciclo, que para Lonergan tem uma duração de aproximadamente 10 anos, consiste numa aceleração inicial da produção de fatores de produção os quais são utilizados para o aumento dos bens de consumo que vão aumentar o nível de vida da sociedade.¹⁷ Lonergan afirma

¹⁴ A teoria de Lonergan a este respeito vai-se inspirar na teoria de Schumpeter e na sua dinâmica de produção, segundo a qual o desenvolvimento económico se realiza a partir do progresso técnico. No entanto, em Lonergan verificamos que a inovação induz crescimento económico.

¹⁵ “*Innovative growth*”.

¹⁶ A oferta agregada corresponde à quantidade de bens e serviços que o conjunto dos produtores de uma economia está disposto a produzir a um determinado preço.

¹⁷ Eileen de Neeve, «Interpreting Bernard Lonergan’s General Theory of Economic Dynamics: Does it Complete Hayek, Keynes, and Schumpeter?», in *Journal of Macrodynamics Analysis*. 2010. <http://journals.library.mun.ca/ojs/index.php/jmda/>. P. 107.

que só poderemos alcançar o ciclo puro de crescimento económico se os agentes económicos compreenderem o processo de variação de preços e lucros durante o processo de crescimento dinâmico e se adaptarem a essas variações.

1.2.1.1. Porque temos crises e recessões?

É a não compreensão dos esquemas de recorrência (ou mesmo a falha no ajuste a estes) que justifica a existência de períodos de rápido crescimento e recessão. O empreendedorismo permite a realização de inovação tecnológica, a qual é potenciadora do crescimento. Como tal, a sua teoria económica propõe uma norma para o desenvolvimento económico que permita evitar a ocorrência dos períodos de crise presentes nos ciclos económicos. Para tal, “Lonerger utiliza o equilíbrio entre os fluxos de dinheiro e crédito, no consumo e no investimento, para explicar o comportamento económico dos produtores e dos consumidores no processo de inovação e crescimento”¹⁸.

Com a inovação aumenta-se a produtividade, produzindo mais bens e serviços com menos recursos. Tal traduz-se numa maior rentabilidade da atividade produtiva. Uma vez que se verifica um aumento da rentabilidade desta atividade, um agente económico que seja guiado pelo lucro vai procurar aumentar a produção com o objetivo de alcançar lucros ainda maiores. Mas com a maturação do aumento da produção dos bens de consumo e a imitação da inovação, os lucros começam a diminuir, desencorajando a produção. Assim, se a preocupação dos detentores de capital for o lucro e não procederem à distribuição do excedente gerado pela sociedade, de modo a fomentar o aumento da procura dos bens de consumo (proporcional ao aumento da produção), o lucro irá começar a diminuir, verificando-se a lei dos rendimentos decrescentes à medida que a produção se aproxima dos limites do mercado. Com a diminuição da produção, os detentores de capital que procuram a maximização dos lucros vão reduzir os seus custos, os quais são simultaneamente transferências para a procura de bens de consumo. Com tal medida, deprime-se a procura de bens de consumo, tornando a atividade produtiva cada vez menos rentável, gerando-se um processo de aumento de desemprego e diminuição do produto, a recessão. As perdas na economia continuarão

¹⁸ Eileen de Neeve, «Lonerger’s Economic Ideas Today: Functional distinctions in spending, the pure cycle of innovative growth, the good of order, and the baseball diamond .», in *Lonerger Workshop*. Edited by Fred Lawrence. Volume 21. Boston: Boston College, 2009. p. 65. http://www.lonergerresource.com/pdf/journals/Lonerger_Workshop_Vol_21.pdf.

com a diminuição da poupança líquida do agregado até que os preços baixem o suficiente para aumentar o poder de compra.

Portanto, é esta apropriação dos lucros pelos detentores de capital num período de expansão económica excecional (*boom*) em que os ganhos provenientes do aumento de produtividade (que obedecem à lei dos rendimentos decrescentes) não são investidos numa expansão da capacidade de consumo, que vai resultar na recessão.

1.2.1.2. Equilíbrio dinâmico macroeconómico em Lonergan

Para Lonergan, o equilíbrio macroeconómico da sociedade implica que os rendimentos da produção têm de ser aceitáveis pela sociedade como um todo.

Lonergan afirma que o crescimento depende do progresso técnico. Com este conceito quer dizer que o crescimento económico se verifica quando o homem descobre novas maneiras de utilizar os recursos disponíveis, produzindo mais ou melhor a partir dos mesmos recursos¹⁹. Quando se dá a inovação, é necessário investir no financiamento do processo produtivo de modo a incorporar essa inovação. Esta necessidade de investimento exige uma redistribuição da riqueza, de modo a aumentar a poupança na economia, possibilitando o investimento. Este aumento dos bens de capital vai permitir a expansão da capacidade produtiva, a qual por sua vez aumenta a oferta de bens de consumo. Verificando-se este aumento da produção torna-se então necessário aumentar o poder de compra dos agentes predominantemente consumidores, pelo que nova redistribuição se verificará na economia, nesta vez, redistribuindo a riqueza gerada no processo produtivo para o consumo. Só através da transferência de riqueza para os consumidores, se verificará uma otimização da economia, através do escoamento do aumento da produção, resultando num aumento generalizado do nível de vida da sociedade.

O ciclo puro de crescimento económico é um equilíbrio estacionário de longo prazo e só se alcança se todos os proveitos gerados pela economia forem repartidos pela grande maioria dos seus membros.²⁰ Através da

¹⁹ Ou porque permite produzir mais com a mesma quantidade de meios (aprofundamento da capacidade produtiva), ou porque disponibiliza mais unidades de produção (alargamento da capacidade produtiva), a inovação tecnológica é a principal ferramenta para aumentar o Produto de uma economia.

²⁰ Bernard Lonergan, *Macroeconomic Dynamics: An Essay in Circulation Analysis*, ed. Frederick G. Lawrence, Patrick H. Byrne, and Charles C. Hefling, Jr. Toronto, University

distinção entre investimento e consumo, Lonergan expõe o importante papel da função redistributiva do rendimento, a qual deve ser conduzida de acordo com as necessidades de desenvolvimento do sistema de produção. Reconhecendo que de acordo com o ciclo económico, uma economia necessitará de investir ou consumir mais, Lonergan apresenta como se deve conduzir a política económica. Assim, quanto maior for a necessidade de produção de bens de investimento de economia, maior a poupança que os detentores do capital terão de realizar (é a poupança que financia o investimento). Uma vez que a propensão a poupar é tanto maior quanto maior for o rendimento disponível, numa economia em que a produção de bens de investimento for dominante sobre a produção de bens de consumo, a distribuição do rendimento terá que ser menos equitativa do que numa economia em que se verifique o inverso. Se um país já tiver um nível razoável de infraestruturas de qualidade que garanta a reprodução da riqueza, as despesas de consumo devem ganhar cada vez mais peso de modo a garantir a rentabilização dos investimentos realizados. Nesta situação, o rendimento deve ser repartido de modo mais equitativo por forma a incentivar o consumo. O nível de investimento de uma economia pode ser alterado pelo governo quer pela função redistributiva do estado quer pela atuação sobre a propensão a poupar (o governador pode influenciar a taxa marginal de poupança dos indivíduos através da utilização da política monetária²¹).

Assim, o ciclo puro de crescimento económico de Lonergan é alcançado pela alternância entre duas fases:

- A fase capitalista, correspondente ao estado económico de expansão do investimento e estabilização do consumo. Neste período, incentiva-se o progresso técnico através do alargamento e aprofundamento da capacidade produtiva. O lucro tem uma função social, pois serve para ser reinvestido no aumento da capacidade produtiva, em prole do bem comum. No entanto, se esta mais-valia não for investida no aumento da capacidade produtiva, mas for apropriado pelos detentores de capital simplesmente para aumentar a sua riqueza, o que se verificará é uma fase de estagnação do crescimento. Logo urge uma “nova compreensão do lucro [...] como envolvente do interesse da comunidade”²².

of Toronto Press, 1999. p. 92. <http://books.google.co.uk/books?id=9gCsD8sMWmkC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>.

²¹ Através da emissão de dívida pública a preços apetecíveis, encorajando a poupança e como tal reduzindo a inflação (pela diminuição da procura de bens de consumo) ao mesmo tempo que aumentam o rendimento disponível para despesa em bens de investimento.

²² Eileen de Neeve, *Bernard Lonergan e a Economia*. [Trad. Mendo Castro Henriques, 2012].

- A fase materialista, correspondente à expansão do nível de vida através do incentivo ao aumento do consumo e estabilização da produção de fatores de produção. Quando a expansão da capacidade produtiva atinge o seu auge, não existe mais necessidade de acumulação de capital para investir no seu aumento, uma vez que a capacidade de consumo está limitada aos recursos disponíveis. Como tal, a distribuição de rendimentos, que na fase anterior, permitiu o aumento da poupança, tem que se tornar mais equitativa de modo a permitir o aumento da procura de bens e serviços de consumo.

Lonergan fala ainda da fase estacionária, na qual se verifica uma estabilização do consumo e do investimento (correspondendo a uma ausência de aumento da produção). Esta fase, que é assumidamente teórica, ocorreria na verificação da hipótese da impossibilidade da aceleração perpétua, segundo a qual se alcançaria uma altura em que o progresso tecnológico (que está na origem do processo de crescimento económico) já não seria possível.

Os ciclos do desenvolvimento económico são mais facilmente identificáveis nos países em vias de desenvolvimento do que nos países desenvolvidos (em que é mais frequente a verificação simultânea da expansão do investimento e do consumo).

“A estratégia para o desenvolvimento económico é promover uma expansão dos bens de produção que conduza a uma expansão dos bens de consumo. Esta estratégia assenta em compreender os efeitos do comércio internacional nas fases económicas dos países importadores e exportadores.”²³

2. A economia e a sociedade

2.1. O bem da ordem

À medida que ocorre o progresso tecnológico, maior a especialização necessária para cada tarefa produtiva. Tal implica a necessidade de estabelecer um sistema económico que equilibre a oferta e a procura da produção, formação de capital e consumo. Só semelhante sistema permite a especialização necessária para a manutenção dos processos produtivos num ambiente de constante progresso tecnológico. Por exemplo, um lavrador cultiva o campo mas não produz as suas próprias ferramentas. É necessário alguém

<http://bernardlonergan.wordpress.com/2012/02/23/a-crise-economica-ideias-a-partir-de-bernard-lonergan/>.

²³ Anderson, Bruce. «Foreign Trade in the Light of Circulation Analysis», in *Journal of Macrodynamic Analysis*, vol.1, St. John's, Memorial University of Newfoundland, 2001. pp. 9-31. <http://journals.library.mun.ca/ojs/index.php/jmda/article/view/99/53>.

especializado na produção das alfaías agrícolas para as produzir, permitindo que o agricultor exerça a atividade em que se especializou. Esta divisão do trabalho implica uma estreita colaboração entre os agentes económicos, o que implica um esforço coletivo para encontrar a solução para os problemas económicos, cuja solução só pode ser encontrada através de uma participação atenta, inteligente, racional, responsável e apaixonada de todos os membros da sociedade.

A comunidade civil constitui-se gerindo a tensão existente entre a aplicação prática do senso comum e a intersubjetividade. No entanto, podem ocorrer distorções do senso comum. Como existe uma distinção entre tecnologia, política e economia e como a divisão do trabalho estratifica as pessoas em diferentes grupos de influência, os interesses pessoais de cada pessoa ou grupo podem bloquear a sucessão de atos de inteligência que se orientam ao bem comum, dando origem ao declínio da sociedade. A transferência de rendimentos para a poupança na fase capitalista do ciclo económico pode ser mal interpretada pelos consumidores, os quais podem exigir um aumento dos salários. Por outro lado, o aumento do poder de compra dos consumidores devido à diminuição de preços na fase de aumento da produção de bens de consumo pode levar os produtores a aumentar os preços de modo a manter ou aumentar os lucros artificialmente. Em ambos os casos, a desinteligência pode impedir a compreensão do caráter temporário destas alterações, desviando a economia do bem comum.

Deste modo é necessário que a sociedade civil passe a ser orientada segundo o bem de ordem, conceito apresentado por Lonergan que consiste “... num padrão inteligível de relações que condicionam a busca dos desejos de cada homem pela busca dos desejos dos outros e do mesmo modo, protege cada um do objeto dos seus receios na medida em que contribui para afastar o objeto dos receios dos outros.”²⁴ O bem da ordem evidencia para cada pessoa a importância das suas ações e assim unifica uma comunidade e interliga os vários esquemas de recorrência, cuja unificação é a chave para a compreensão do funcionamento dos comportamentos políticos. Assim poderemos olhar para os problemas que nos afetam sem os constrangimentos das barreiras colocadas pelos interesses pessoais, possibilitando a emergência de uma comunidade humana global. Esta tarefa, ainda que difícil, é um bem que deve ser procurada através desta busca atenta, inteligente, racional, responsável e apaixonada.

²⁴ Bernard Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding*. Ed. Frederick Crowe and Robert Doran. 5th edition. Vols. Collected Works of Bernard Lonergan, Vol. 3. Toronto: University of Toronto, 1992 [1957]. p. 238.

2.2. Cosmópole

A cosmópole apresentada por Lonergan é uma busca permanente da inteligência humana que corresponde à integração harmoniosa entre tecnologia, economia e política de modo a alcançar o ciclo puro de crescimento económico. Corresponde a uma passagem da regulamentação institucionalizada que hoje conhecemos (identificada com as forças de segurança, os tribunais e as leis) para um novo nível de cultura e moralidade intrínseco a cada indivíduo, sempre no sentido do bem comum.

Como percebemos da exposição anterior, o bem comum na atividade económica depende da capacidade de compreensão pelas pessoas de cada uma das fases do ciclo económico em que se encontram, bem como da sua capacidade de adaptação às mudanças exigidas em cada período.

3. Modelo de Lonergan: *Baseball Diamond*

Lonergan apresenta o *Baseball* como uma metáfora do que é a economia. O resultado do jogo “depende das capacidades dos jogadores, dos dirigentes e do treinador, de como trabalham em conjunto, que novas táticas, equipamentos e recursos foram desenvolvidos e como a outra equipa mudou desde o último jogo. Como terá de mudar o comportamento dos jogadores e treinadores?”²⁵.

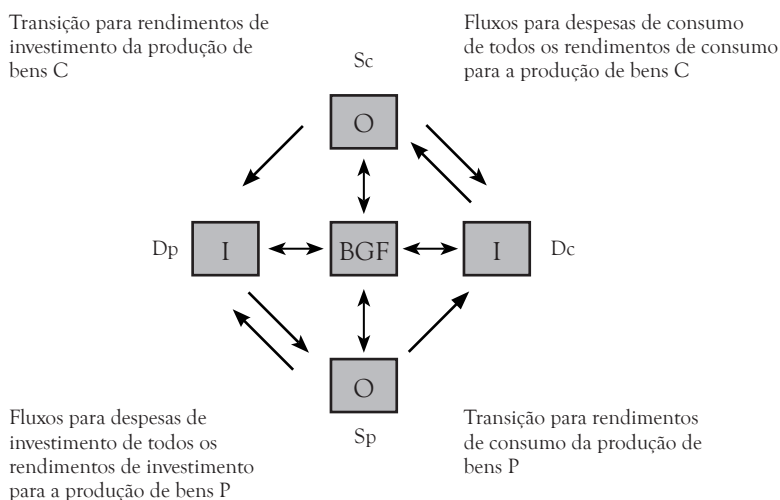
É também recorrendo à imagem de um campo de *Baseball* que propõe um modelo no qual apresenta a sua teoria sobre a dinâmica macroeconómica, expondo a circulação monetária existente entre os produtores, os investidores e os consumidores. Nele podemos modelizar a teoria da distribuição de rendimento, observando o fluxo da despesa e da receita provenientes do consumo e do investimento, cujas variações estão no centro do equilíbrio macrodinâmico de Lonergan. Assim, apresenta a distinção entre a procura e a oferta do investimento e do consumo, onde se movimentam estes agentes. Consiste em 5 equações que apresentam:

²⁵ Eileen de Neeve, «Lonergan’s Economic Ideas Today: Functional distinctions in spending, the pure cycle of innovative growth, the good of order, and the baseball diamond», *Lonergan Workshop*, Edited by Fred Lawrence, volume 21, Boston, Boston College, 2009. p. 74. http://www.lonerganresource.com/pdf/journals/Lonergan_Workshop_Vol_21.pdf.

- Procura de bens e serviços de consumo (D_c) = $c'S_c + D' + c''S_p$
- Oferta de bens e serviços de consumo (S_c) = $E' + S'$
- Procura de bens e serviços de investimento (D_p) = $i''S_p + D'' + i'S_c$
- Oferta de bens e serviços de investimento (S_p) = $E'' + S''$
- Função redistributiva (BGF) = $so'S_c + so''S_p + si'D_c + si''D_p$

A função BGF está no centro do campo (assume a figura do lançador) e representa a função redistributiva da riqueza que poderá ser desempenhada no processo de captação de rendimento para o investimento na produção. Esta captação de rendimento pode ter diferentes fontes (setor financeiro, consumidores privados, produtores, Estado, entidades estrangeiras), as quais deverão ser utilizadas consoante os objetivos económicos inerentes em cada ciclo de modo a disponibilizar o nível de vida às pessoas, que corresponde ao objetivo da produção.

O crescimento económico da economia depende do balanço entre circulação monetária e crédito de tal modo que os negócios possam investir e assegurar a sua gestão operacional.



– A circulação monetária existente na fase de produção dos bens e serviços de consumo estabelece-se entre S_c e D_c , ao passo que a circulação monetária existente na fase de produção dos bens e serviços de produção estabelece-se entre S_p e D_p . Na produção dos bens de consumo e de investimento, há uma remuneração que é paga aos agentes que por sua vez constituirão a procura desses mesmos bens, pelo que se verifica um fluxo

monetário bidirecional entre a oferta e a procura em cada mercado. Quando os fluxos bidirecionais se encontrarem equilibrados em ambos os mercados, existindo um equilíbrio no fluxo monetário existente entre o rendimento disponível para despesa e os recursos necessários para assegurar a produção, estamos na presença do equilíbrio dinâmico apresentado por Lonergan.

No entanto, como vimos, tal não implica que a mesma percentagem do rendimento seja aplicado no consumo ou no investimento. Esta distribuição será ajustada consoante o ciclo económico em que uma economia se encontre.

A propósito deste modelo importa referir que o Estado, pouco referido no corpo deste trabalho, desempenha um papel importante na função de redistribuição da riqueza. Através da utilização da política fiscal e monetária, poderá desenvolver os instrumentos que permitam a transferência de rendimento entre os diferentes agentes económicos consoante a necessidade redistributiva inerente à fase presente do ciclo económico. Por exemplo, através da emissão de dívida pública a preços atraentes, poderá aumentar a poupança geral na economia, o que conjugando com transferências para o processo produtivo, poderá desencadear o necessário investimento na fase capitalista do ciclo económico. Por outro lado, através de uma política tributável favorável ao consumo (por exemplo através da diminuição dos impostos sobre o rendimento singular financiados pelo aumento da tributação sobre os lucros), poderá criar mecanismos propícios à redistribuição do rendimento para financiar o consumo tal como necessário na fase consumista do ciclo económico. No entanto, nesta função de redistribuição, a intervenção do Estado é sobretudo instrumental e não condição necessária e suficiente para se promover o ciclo puro de crescimento económico. Mesmo que o Estado desempenhe esta função, compreendendo corretamente os períodos em que se devam alterar os fluxos monetários, se os agentes económicos não utilizarem a inteligência para prosseguir o bem da ordem, então continuaremos a verificar um conflito de interesses na economia que o Estado por si não pode resolver (Tome-se o exemplo da concertação social, em que o diálogo consiste na discussão sobre compromisso entre a maximização dos lucros dos produtores e a maximização da utilidade dos trabalhadores e não sobre uma análise conjunta sobre o bem comum). Talvez por este motivo, a atividade do Estado não tenha merecido um grande destaque por parte de Lonergan na sua teoria económica, centrando-se antes nas condições necessárias para atingir o crescimento económico contínuo com o intuito de aumentar o nível de vida da população e assim orientar a economia para o bem comum.

4. A teoria económica de Lonergan e a inteligência

Creio que a grande inovação que Lonergan traz ao estudo económico será o papel central da inteligência na organização da atividade económica. De facto, com a sua teoria vem contrariar a premissa fundamental da atividade económica, segundo a qual todos os agentes fazem escolhas económicas racionais (afirmando um inatismo da racionalidade). Afirmar antes a urgência de criarmos mecanismos que permitam desenvolver esta racionalidade económica nas pessoas de modo a abordar com racionalidade cada decisão. Racionalidade, esta, que terá que ser sempre orientada para o bem comum, pois só nessa medida a decisão económica tomada pelo agente poderá ser benéfica para todos (onde se inclui o próprio) no processo contínuo da economia. Como Lonergan demonstra, o crescimento sustentado e continuado que permite o aumentar progressivo do nível de vida de toda a sociedade, depende desta atitude racional para compreender, aceitar e adaptar-se às necessidades de transferências de rendimento na economia.

Contudo percebemos que não podemos ter uma atitude que tenha incidência efetiva e racional sem termos método. Precisamos de uma metodologia para organizar os factos. É o sentido da inteligência que deve estar na origem dos diversos métodos. Para tal importa compreender a estrutura heurística utilizada por Lonergan na sua abordagem económica. O autor conhece o ponto de partida, que determina o futuro. No presente podemos trabalhar sobre o passado, corrigindo ou construindo com vista a um futuro melhor. No entanto o presente é determinado, uma vez que não só não é possível que as coisas como são sejam diferentes, como por as variáveis económicas se relacionarem por esquemas de recorrência, a situação presente impõe limitações à forma como vamos conduzir a economia no futuro.

Hoje somos confrontados com uma grave crise, procurando encontrar uma resposta nas teorias tradicionais, as quais têm conduzido o mundo a um processo cíclico de alternância entre crescimento e depressão. Não é mera questão de ignorância ou de ganância (problemas morais ou de compreensão) que levam os agentes a fazer escolhas erradas, mas a falta de procura sobre o que a sociedade pode ser e nós podemos ser. A noção do que é uma crise tem que ser analisada à luz da inteligência, com a exigência da cooperação, ou seja, cada um na sua especialidade terá de partilhar a sua procura do modo como pensa para encontrar as operações cognitivas, de modo a encontrar soluções para um problema, que por ter no seu âmago o bem comum, só pode ser resolvido através de um pensamento cooperativo. As soluções têm de passar por este desejo gratuito de conhecer com

verdade, que está na base das nossas descobertas, que a serem feitas com autenticidade têm que depois ser partilhadas. E é nesta partilha que surge o bem público.

Assim atrevo-me a terminar com a afirmação de que o que Lonergan nos propõe, mais do que um modelo, é um novo paradigma económico, o da centralidade da inteligência para o desenvolvimento económico sustentado. É esta inteligência que implica a atitude atenta, inteligente, racional, responsável e apaixonada que urge despertar em cada pessoa.

Ganância, Ignorância e Equidade segundo Lonergan

MENDO CASTRO HENRIQUES

A ciência económica estuda um sistema de acontecimentos inter-relacionados que dependem da ação de indivíduos que se comportam de forma competitiva e cooperativa, enquanto produzem, distribuem e consomem bens e serviços escassos. Explicar as relações entre essas variáveis tem dois requisitos: o uso de funções matemáticas para quantificar a relação entre dados observados na experiência e generalizados mediante conceitos como produção, consumo, investimento, mercado, renda, dinheiro, redistribuição, etc.; e uma filosofia da ação humana que explique como os agentes económicos fazem escolhas e elegem os valores que determinam comportamentos. A economia política do século XIX cumpria este segundo papel, enquanto a ciência económica do século XX respondeu de modo notável ao primeiro requisito.

Na introdução da sua *Teoria Geral do Emprego, do Juro e da Moeda*, Keynes debate uma objeção de que só inteligências superiores seriam capazes de compreender os teoremas da ciência económica moderna. Deixando a resposta em suspenso, afirma que se os políticos, banqueiros e empresários não entendem a ciência económica, correm para a sua perda e arrastam-nos, pois são eles quem governam. Por outro lado, pode sustentar-se que os conceitos económicos são relativamente simples; a simplicidade é mesmo da sua natureza pois abrangem os interesses mais elementares da humanidade. As exposições dos economistas evidenciam esta simplicidade nas exemplificações que, muitas vezes, constituem o próprio conteúdo dos conceitos. A complexidade das exposições e teorias económicas, portanto, é quase sempre o resultado de uma incerteza quanto aos pressupostos sobre a ação humana.

É por querer refundar a ciência económica, na esteira de grandes filósofos da economia como Smith, Mill, Marx, Schumpeter e Keynes, que se torna incontornável a obra de Bernard Lonergan. No capítulo inicial da sua obra *Por uma Nova Economia Política*, intitulado: “Porquê? O quê? Como?”, afirma que qualquer ciência se desenvolve sempre em direção a

generalizações cada vez mais amplas e acrescenta: “Não podemos contar com a antiga economia política: era democrática, com certeza, mas revelou-se errada. E não podemos confiar na nova economia: é verdadeira, mas não podemos resolver os problemas reais, eliminando a democracia. Precisamos de uma nova economia política, livre dos erros da antiga economia e democrática, porque pode fornecer imperativos práticos para as pessoas comuns.”¹ E conclui: “Acreditamos que mediante uma generalização científica da economia política antiga e da economia moderna, obteremos a nova economia política de que precisamos.”²

Esta afirmação lonerganiana parece demasiado ambiciosa e generalista na crise presente. O quadro do Ocidente é sombrio. Bolhas especulativas dos derivados, bolhas dos imobiliários, crise das dívidas soberanas, das empresas e das famílias, desemprego, redução de salários e pensões, crise de liquidez, resgates de bancos “grandes demais para falir”, fusões não-competitivas de empresas. Perante este cenário, a primeira reação é indicar a ganância como a raiz dos males presentes. Mas este cenário sombrio e a sugestão de que os impulsos humanos tudo controlam, e a convicção que as recessões – e mesmo as expansões – são a contrapartida desses impulsos, ou “espíritos animais” não dizem toda a verdade.

Bernard Lonergan discordaria que o problema atual resulte só de uma crise de valores; resulta também de uma crise de conhecimento, e por isso, a solução exige novos paradigmas. Em 1980, ao apontar a equidade como o principal valor económico, descreveu o modelo de espiral recessiva e de crise a que assistimos desde 2008: “Com a equidade, a expansão de bens de consumo deveria visar o aumento do padrão de vida de toda uma sociedade. Se isso não sucede, não é por causa da ganância, como dizem os moralistas: a causa principal é a ignorância. ... Quando as pessoas não entendem o que sucede nem o porquê, não se pode esperar que atuem de modo inteligente. Quando a inteligência fica em branco, vem ao de cima a primeira lei da natureza que é a autopreservação. Não é principalmente a ganância, mas sim os esforços frenéticos de autopreservação que transformam a recessão em depressão, e a depressão em crash”³.

Desde 2008, as economias norte-americana e europeia estão em recessão e a caminho da depressão.⁴ As causas têm sido apontadas. Começam nas

¹ Bernard Lonergan, (1998) *For a new political economy*, University of Toronto Press, cap. 1. Sec. 1, p. 27.

² Ibid. cap. 1. Sec. 2, p. 28.

³ Bernard Lonergan, (1999) *Macroeconomic dynamics: an essay in circulation analysis*, University of Toronto Press, p. 82.

⁴ Nota do Pontifício Conselho «Justiça e Paz» (2011) *A partir dos anos 90 do século passado releva-se, ao contrário, como a moeda e os títulos de crédito a nível global aumentaram em*

más escolhas dos políticos que governam ou que são instrumentalizados pelos mercados financeiros. As medidas tomadas ainda não chegaram à raiz dos problemas. E as convulsões económicas arrastam drásticas consequências políticas sobretudo quando as conceções económicas são enviesadas por interesses corporativos. Houve e continua a haver demasiados casos de ganância e muitos casos de crime, alguns já julgados em tribunais, como nos EUA e na Islândia; outros, relacionados com tráficos e branqueamento de capitais em *offshores* e paraísos fiscais, ainda por julgar.⁵

Lonergan confronta a suposta racionalidade do *homo economicus* com as exigências da economia equitativa. Estes debates entre valores éticos e económicos exigem uma filosofia aplicada. Por exemplo, a propriedade privada pode ser invocada para incentivar as pessoas a terem casa própria. Mas a economia real – bancos, construção civil, governos – incentivou esta aspiração de modo tão irresponsável em países como os EUA, Holanda, Espanha e Portugal, que criou a “bolha imobiliária”, uma das causas da presente crise. De que vale defender o valor “ético” “propriedade privada” se o modo “económico” como é promovida leva ao desastre? Para serem eficazes, os princípios morais necessitam de especificações económicas. Para serem verdadeiros, os princípios económicos têm de incorporar o desenvolvimento humano. Os nossos ideais sobre salário mínimo, segurança social, e lucro justo têm de lidar com constrangimentos económicos. Por isso, as mudanças económicas não dependem de ideologias, mas do que é económica e politicamente exequível em um sistema dinâmico.⁶

Enquanto ensinava a tempo inteiro como filósofo e teólogo, Lonergan investigou os processos económicos nos seus “tempo livres” em 1930-1944,

medida muito mais rápida do que a produção da renda, também com os preços aplicados. Daqui derivou a formação de bolsas excessivas de liquidez e de bolhas especulativas que depois se transformaram numa série de crises de liquidez e de confiança que se propagaram e se sucederam ao longo dos anos. Cf. A. Alesina, N. Roubini, G. Cohen, (1997) Political cycles and the Macroeconomy Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

⁵ Thomas Piketty, *Capital au XXIe siècle*, Paris, Du Seuil, 2013; P. C. Roberts, *The failure of Laissez-faire Capitalism*, Atwell Publishing, 2013; Denninger Karl *Leverage: How Cheap Money Will Destroy the World*, NY, Wiley; 2011; Sheldon S. Wolin *Democracy Incorporated: Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*, Princeton, Princeton University Press 2010; Nouriel Roubini, *Crisis Economics: A Crash Course in the Future of Finance*, Penguin, 2011; Matt Taibbi, *Griftopia: A Story of Bankers, Politicians, and the Most Audacious Power Grab in American History*, NY, Spiegel & Grau; 2011; G. Soros, (2008) *The New paradigm for financial markets: the credit crisis of 2008 and what it means*, London Public Affairs Ltd.

⁶ Bernard Lonergan, (1998) *For a new political economy*, University of Toronto Press, p. 74.

e 1970-1984. Leu Schumpeter e Hayek, Keynes, Kalecki e Walras e outros a fim de criar uma nova economia política. As principais variáveis estudadas foram o investimento e o consumo na produção, a distribuição de renda, preços comparados e teoria do dinheiro, fluxos e circuitos monetários, governos e economia, comércio internacional e moeda. Estas variáveis estão relacionadas em esquemas de recorrência, ciclos, processos, teorizados pela econometria. Mas o funcionamento dos esquemas depende de escolhas pessoais. Segundo Lonergan, a incompreensão dos esquemas de recorrência ou a falta de adaptação às suas necessidades – revelada na ganância e outros comportamentos imorais – explica os altos e baixos da economia. O objetivo da “nova economia política” é injetar intelecções nos esquemas de recorrência, de modo a produzir com eficácia e distribuir com equidade.

A economia tem períodos de crescimento, às vezes explosivos, e outros de recessão, por vezes brutais. Segundo Lonergan o ideal de equilíbrio do desenvolvimento económico seria conseguir que o ciclo económico formas-se uma curva sigmoide. Se o ciclo de crescimentos e recessões fosse suavizado em uma onda dessa forma, talvez todos pudéssemos ganhar. O ciclo puro é esse ideal de desenvolvimento económico sem as crises dos ciclos económicos concretos. Mas o que sucede, segundo as curvas de Kuznets, é que um país, à medida que cresce, vê aumentar a incidência de efeitos negativos. A desigualdade de rendas tende a subir e a agitação social tem efeitos políticos. Contudo, o desenvolvimento não induz necessariamente uma curva de Kuznets: pode trazer desastres tirânicos (Coreia do Norte, Cuba) ou as proezas dos tigres asiáticos (Hong Kong, Singapura, Coreia do Sul, e Taiwan)⁷

A nova economia política de Lonergan acentua o papel central da produção. Em qualquer economia, podemos começar por considerar que existem dois circuitos ou mercados separados – bens de consumo e bens de produção. Ao primeiro chama circuito básico, ao segundo o circuito de mais-valia. Os gastos com investimentos produzem equipamentos, máquinas, bancos, hospitais, escolas, armamento e entretenimento, etc. Os gastos de consumo criam a procura de bens e serviços exigidos pelo padrão de vida adotado: comida, habitação, transporte, educação, lazer. Por exemplo, criar um banco é despesa de investimento; mas usar os seus serviços financeiros é um gasto de consumo; implantar uma escola é investimento; querer educação é consumo. Desde que exista moeda, passa a haver um terceiro circuito – ou

⁷ James A. Robinson (Harvard) e Daron Acemoglu (MIT) “The Political Economy of the Kuznets Curve” em *Review of Development Economics* 6 (2002): 183–203.

mercado financeiro – que interage com os demais. A distinção não é linear. Por exemplo, no negócio do imobiliário, a venda de casas é uma operação redistributiva, enquanto as operações de empréstimos para casas são, em parte, redistributivas e parcialmente pagamentos de serviços que fazem parte do circuito básico. Esta conjunção dos três mercados – a superar a noção clássica de mercado único – é expressa no famoso diagrama de *baseball* que Lonergan utiliza para calcular os fluxos financeiros na produção, consumo e redistribuição, sejam públicos ou privados.⁸

Padrões ou estilos de vida é outro conceito central na nova economia. Os estilos dependem do que ganhamos quando produzimos as infraestruturas necessárias e os bens de consumo, serviços e lazeres que escolhemos. A maioria das pessoas gasta os rendimentos em consumo. O economista Michael Kalecki escreveu que a diferença fundamental entre um assalariado e um empresário é “que o assalariado gasta o que ganha e o empresário ganha o que gasta”.⁹ As economias são sistemas em mudança que se expandem quando há inovação e quando cresce o número de pessoas que produz e consome. A evolução demográfica das nações é um dado a ter em conta, a par das inovações tecnológicas e dos investimentos.

A distinção entre investimento e consumo chama a atenção para as mudanças cruciais na despesa para que haja crescimento económico. O desenvolvimento resulta de retirarmos tempo à tarefa básica do padrão de consumo para dedicarmos tempo a uma tecnologia. O caçador primitivo faz uma pausa para polir as pontas de sílex e caçar melhor. O agricultor cria um melhor arado para as suas sementeiras. A revolução industrial desenvolveu máquinas ferramentas que produziram eletrodomésticos, automóveis, aviões, computadores.

Quando predomina a produção de bens de mais-valia, a economia precisa de mais poupança e investimento. As empresas estão sôfregas de dinheiro que têm de ir buscar aos bancos, às bolsas, aos investimentos estrangeiros. A distribuição de rendimento torna-se menos igualitária. A poupança e o investimento podem ser incentivados mediante políticas governamentais. Na economia pós-industrial, já com equipamentos, gente qualificada, e sem ameaça de guerra, é maior a proporção de riqueza que pode ser consumida e o padrão de vida das pessoas torna-se mais “consumista” ou materialista”. O Estado redistribui. Mas se não houver inovações tecnológicas, conforme a lição de Schumpeter, se não houver evolução demográfica positiva, com

⁸ Bernard Lonergan, *For a New Political Economy*, 118.

⁹ Michael Kalecki (1933) [1990]: *An Essay on the Theory of the Business Cycle in Collected Works of Michael Kalecki* (vol I), Oxford University Press, 1990 pp. 79-80.

mais gente a comprar, e se não houver investimentos, o esquema de recorrência entra em declínio. Como demonstra Lonergan em *Insight*, o nosso desejo irrestrito de conhecer exprime-se, na atividade económica, em inovações que elevam o padrão de vida.

Com o mercado de base, a economia fornece um padrão de vida em que consumimos bens e serviços; com o circuito de mais-valia, a economia investe em tecnologias que ampliam os meios de produção e permitem elevar padrão de vida. Por isso investimos em educação e saúde, e procuramos *a mente sã em corpo são*, como capital humano, sem o qual se tornam vãos outros progressos. Os nossos padrões de civilização exigem que a sociedade coloque os jovens num circuito de mais-valia – o sistema de educação – para que, no futuro, a sociedade colha no mercado de trabalho os benefícios resultantes das competências aprendidas. A sociedade apoia sistemas de saúde que são circuitos de mais-valia para que todos se integrem na sociedade de modo saudável. Retiramos tempo ao emprego, ou ao “tempo livre”, para ter formação e a fim de melhorar o padrão de vida.

A expansão do circuito básico melhora o padrão de vida. A expansão do circuito de mais-valia amplia a formação de capital para sustentar padrões de vida mais elevados e com maiores consumos de bens e serviços. A expansão da mais-valia depende dos investimentos em tecnologia e em capital humano, das políticas públicas de ciência, educação e saúde. Mas à medida que se desenvolvem os investimentos em capital, a expansão da mais-valia torna-se cada vez mais complexa e os rendimentos tornam-se decrescentes.

Suponhamos que, na época das manufaturas, um curtidor usa uma faca para cortar as peles de um animal de molde a produzir um ‘casaco’ de couro. Um animal permite produzir uma só peça de vestuário, mas a faca é usada repetidamente. Com a faca disponível, aumenta a eficiência da produção. A inovação tecnológica é parte da economia. A manufatura de facas tornou-se mais-valia para o circuito básico de produção que produz e vende “peças de vestuário”. A faca melhora o padrão de vida pois, em vez de “capas”, permite fazer “fatos”. A tecnologia de cutelaria fabrica facas para outras tarefas. A revolução industrial cria máquinas para produzir ferramentas e máquinas-ferramentas para fabricar as próprias máquinas. Assim se expande o circuito de mais-valia que fornece o circuito de base, permitindo o aumento exponencial dos padrões de vida.

Segundo Lonergan, a incompreensão dos esquemas de recorrência induz os governantes a medidas inadequadas e a comportamentos imorais. O atual neoliberalismo sem regulação da economia e com a austeridade que corta nas políticas públicas de “mente sã em corpo são” é um exemplo

da incompreensão da economia, que dá azo à ganância dos agentes económicos que se escondem atrás das “mãos invisíveis” das grandes empresas; o resultado é a espiral recessiva.

O investimento em novas fontes de energia, em novas tecnologias, e novos conhecimentos científicos permite uma expansão crescente do circuito de mais-valia. A complexidade de investimento de capital no circuito de mais-valia da produção industrial, exige muito tempo até se repercutir no circuito básico. As somas de dinheiro necessárias são grandes; podem passar anos antes de os bens serem vendidos nos mercados. Para que a sociedade partilhe dos benefícios das invenções científicas e inovações tecnológicas, é preciso assumir o risco de investir. Historicamente, os empresários investiram no que se chama a expansão da mais-valia, como Schumpeter deixou claro.

É importante analisar o empreendedorismo, para compreendermos o lucro. *Captar recursos para a expansão da mais-valia não oferece grandes problemas. O desejo de lucro espicaça o investimento. Há sempre empresários, banqueiros, engenheiros, inventores e trabalhadores dispostos a dar esse passo que se irá repercutir no aumento do padrão de vida de toda a sociedade.*¹⁰ O lucro corresponde a um valor económico não igualitário, decorrente do assumir riscos de investimento na expansão do mercado de mais-valia. Assumir riscos de investimento é capitalismo, e aumenta o aproveitamento das possibilidades de uma ordem emergente. O valor igualitário requer que tal mudança tenha efeitos para toda a sociedade; assim, a mudança movida pela desigualdade pode criar uma “mudança igualitária” que resultará da plena expansão do circuito básico dentro de um ciclo económico; isso permitirá oferecer mais bens e serviços para todos. Os valores económicos para promover a expansão da mais-valia são “poupança e risco”; os valores para expandir o circuito básico serão “benevolência e empreendedorismo”. Mas qualquer deles tem de ser aplicado tendo em conta a fase do ciclo económico, sendo que a aplicação pode ser pró ou contracíclica.

A distinção entre o circuito de mais-valia e o circuito de base tem de ser situada nas fases do ciclo económico. O investimento no circuito de mais-valia aumenta a eficiência da produção. O investimento no circuito básico cria aumento dos salários e queda dos preços. Mas onde governantes e economistas erram muitas vezes – com consequências nefastas para a economia – é em presumir que a taxa de lucro apropriada aos riscos de investimento

¹⁰ Bernard Lonergan, (1999) *Macroeconomic dynamics: an essay in circulation analysis*, University of Toronto Press, p. 82.

no circuito de mais-valia se aplica ao investimento na expansão do circuito de base. Não se aplica. Vender bens não transacionáveis é mais fácil do que vender bens transacionáveis. Criar uma fábrica é mais difícil do que construir cadeias de supermercados. Uma coisa é ter o lucro como motivo para arriscar um investimento, outra coisa é o lucro tornar-se em critério da atividade económica. O lucro como motivo impulsiona a economia, mas o lucro como critério pode degradá-la. Ter fins lucrativos como motivo para investir em novas tecnologias é uma coisa positiva; lançar-se no empreendedorismo tendo como critério o desejo de lucro com baixo risco no investimento, é negativo. Além disso, se pretendemos generalizar os benefícios da nova tecnologia a novos consumidores no circuito básico, mas continuamos a esperar níveis de lucro que motiva uma mais-valia de expansão, enganamo-nos e, mais cedo ou mais tarde, vem a recessão.

A queda começa quando os prestadores de investimento de baixo risco na expansão do circuito básico acham que não vão obter os lucros projetados e usam essa conclusão para encerrar as operações. Os resultados são catastróficos, sejam os operadores públicos ou privados. Se for o Estado, começa a cortar nas despesas de investimento, a não fazer mais estradas, portos, redes de energia, a cortar nas despesas de manutenção de equipamentos, a diminuir os custos com saúde, educação, cultura. Se forem as grandes empresas que vendem bens não transacionáveis, começam a procurar receitas através de favores políticos, a desinvestir na economia local, a aumentar as faturas dos produtos.

Se quisermos maximizar o padrão de vida dentro das possibilidades de uma fase do ciclo económico, temos que ter razões económicas para alterar as expectativas sobre os lucros que habitualmente acompanham o investimento na expansão de base. O “lucro” deve ser encarado como um dividendo social produzido pela expansão económica do circuito de mais-valia. Em segundo lugar, a fim de evitar o colapso que se segue ao crescimento explosivo, temos de aprender a gerir a distribuição do dividendo ao longo dos ciclos da economia. O lucro normal é sempre desejável mas o lucro excedente deve ser considerado dividendo social. *“Não é dinheiro para ser gasto. Não é dinheiro para ser poupado. É dinheiro para ser investido...”*¹¹. Tal como Keynes, Lonergan pede investimentos públicos.¹²

¹¹ Bernard Lonergan, *Macroeconomic Dynamics: An Essay in Circulation Analysis*, (1999), pp. 80-82.

¹² J. M., Keynes, 1961, *The General Theory of Employment, Interest, and Money*, London: MacMillan & Co. Ltd, p. 325.

Em termos contabilísticos, o lucro é o excedente do que foi recebido sobre o que foi pago. Quando se começa a falar que os lucros de uma empresa são “excessivos” esta definição induz os assalariados a exigir salários mais elevados, quando deveria ser a administração a reduzir os preços dos produtos. Mas Lonergan tem uma outra maneira de encarar o lucro sem ser de modo contabilístico. O lucro é um dividendo social que, em fases específicas do ciclo económico, fica disponível para investir na melhoria do nível de vida da população. Neste sentido, o dividendo social corresponde a um rendimento de mais-valia, ou seja, acima do necessário para o consumo e para substituição. Todas as organizações necessitam dele. O rendimento puro de mais-valia é o que sobra após descontados os lucros normais. Pode ser visto como a poupança líquida agregada, ou seja, o dinheiro disponível para a economia que não precisa ser gasto para manter o padrão de vida corrente.

Os fenómenos aqui referidos pelo termo rendimento puro de mais-valia são bem conhecidos. Os empresários sabem muito bem que há ciclos de prosperidade em que até um incompetente pode ter lucros; e outros períodos onde até os mais brilhantes e prudentes ficam encostados à parede. Na fase da economia capitalista até ao século xx em que o empresário era também o proprietário e gerente da empresa, o rendimento puro de mais-valia coincidia aproximadamente com o lucro. Na economia atual, com a enorme especialização de funções, o rendimento de mais-valia puro é distribuído de várias maneiras: entra nos salários dos dirigentes executivos das empresas; nos bónus dos administradores, nos lucros não distribuídos, em reservas confidenciais criadas em bancos, em *royalties*, rendas, juros, receitas, e dividendos dos que recebem um rendimento maior do que tencionam gastar no mercado básico. É aqui que nos cruzamos com a condenação moral de lucros especulativos, bónus excessivos, e salários exagerados. Mas independentemente de condenar os gananciosos, Lonergan apela a uma economia equitativa.

O dinheiro circula com distorções e desvios criadores de desigualdades.¹³ A lavagem de dinheiro através das fronteiras foi explicada por Raymond Baker e Eva Joly. A partir de década de 60 as elites dos novos países descolonizados queriam colocar o dinheiro a salvo, e o Ocidente facilitou essa fuga de capitais para paraísos fiscais. Além disso, as empresas multinacionais ampliaram a presença em todo o mundo, utilizando técnicas fiscais agressivas

¹³ Desde o Relatório de 2007, o FMI reconheceu, a conexão entre um processo de globalização não governado e as acentuadas desigualdades a nível mundial. *Annual Report 2007*, págs. 8 ss.

e evasivas. As principais técnicas para lavar o dinheiro são os paraísos fiscais, as jurisdições sigilosas, e as empresas disfarçadas, que continuam a ser prerrogativa de países ocidentais como a Suíça, Reino Unido, Luxemburgo, Caraíbas, EUA e Singapura.¹⁴

A concorrência é brutal. As empresas trabalham para manter os lucros e os preços das ações, e para que os acionistas não vendam as ações. Os países emergentes, como a China, a Índia, a Rússia e o Brasil, vieram juntar-se aos Estados Unidos e à União Europeia. A crescente procura mundial de recursos aumenta os custos das matérias-primas – petróleo, cereais, minérios – cujos preços mais elevados provocam a queda dos padrões de vida dos países importadores. As nações competem na economia global para vender produtos através do comércio internacional, para proteger as suas produções da concorrência, para assegurar melhores termos de troca aos cidadãos e empresas... Branko Milanovic aponta que os países mais desenvolvidos tendem a ter menor nível de desigualdade a longo prazo; pelo contrário, *a maior desgraça dos países pobres é estarem condenados a produzir ricos mas não riqueza*, na frase de Mia Couto. Sendo o coeficiente de Gini o principal indicador de desigualdade de renda, Milanovic propõe, para evitar situações de desigualdade extrema, que os países desenvolvidos devem ficar dentro da faixa de 0,25 a 0,35 os países em desenvolvimento entre 0,30 a 0,45.¹⁵

Além dos fluxos financeiros que permitem medir os circuitos de bens de consumo e de bens de produção, existe o circuito de redistribuição que, através de entidades públicas e privadas, lança dinheiro nos mercados básico e de mais-valia. Desde que os Estados desregularam os Bancos Centrais, estes passaram a emitir o dinheiro como sendo neutro, no ciclo puro normativo de crescimento económico. No entanto, o crescimento de liquidez através da emissão de moeda é tudo menos neutro. O circuito de redistribuição funciona através de bancos, sociedades de investimento, empresas multinacionais, fundos financeiros e investidores milionários; todos eles lançam dinheiro nos mercados. As suas ações aceleram ou desaceleram os financiamentos entre os circuitos básico e de mais-valia; no interior das economias nacionais e no comércio internacional empobrecem os elos mais fracos. Na visão lonerganiana, os circuitos de redistribuição de dinheiro acionados pelos mercados financeiros em cumplicidade com governantes gananciosos ou ignorantes não levaram em linha de conta os desequilíbrios instalados nas diversas economias nacionais entre os mercados básico, de

¹⁴ Raymond Baker, e Eva Joly. "The Issue of Illicit Financial Flows." *Commentaire Hiver* 2008–2009, 31, n.º 124 (2008a).

¹⁵ Branko Milanovic, *Worlds Apart*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

mais-valia e financeiro. A injeção constante de liquidez e a miragem do crescimento apenas adensam a crise. O resultado é a recessão.

A análise económica lonerganiana subsiste no meio de controvérsias entre doutrinas económicas. Os keynesianos reconhecem os efeitos das crises sobre a produção, o emprego e a renda, e exigem despesas do Estado para relançar a economia. Os neoliberais resgataram os bancos, e continuam no essencial a querer privatizar os lucros e a socializar as perdas. Os liberais arrependidos recomendam diminuir a austeridade dos governos e resgate das dívidas soberanas. O que todos reconhecem é que os governos não são uma panaceia porque os problemas da economia de mercado são globais e os governos não o são. A Organização Internacional de Comércio com 153 membros e criada em 1995, após a extinção do GATT, opera de modo muito diferente da proposta original de Keynes. A OMC, o Banco Mundial e o FMI têm uma agenda de liberalização do comércio que elimina as taxas sobre bens e serviços, o que reduz a capacidade dos países em desenvolvimento para aumentar a receita pública através da tributação das importações e exportações. A antiglobalista Naomi Klein ataca as práticas das empresas multinacionais e as políticas da OMC e do FMI nos seus dois livros *No Logo* e *The Shock Doctrine*, afirmando que “os salários e padrões de vida estão reféns das multinacionais”. Os países degradam condições laborais e ambientais para atrair investimento estrangeiro direto. Paul S. Segerstrom considera que os economistas ainda não responderam a estes argumentos antiglobalização.¹⁶

O mito do crescimento permanente, a inovação pela inovação, o ritmo frenético das fusões e aquisições internacionais de empresas, as patologias dos mercados bolsistas, o lucro como critério e não como motivo, os consumos conspícuos, a exploração dos recursos de modo insustentável: todos estes fatores favorecem uma expansão dos bens de produção às custas do mercado básico e da equidade. Quem sustenta que a expansão básica e as fases estacionárias de uma economia são indesejáveis e aberrantes, nem consegue fazer a gestão inteligente dos bens de produção. Para modificar esta atitude, os economistas têm de refletir nas falhas das teorias económicas atuais.

Para que a economia política de Lonergan se torne relevante, é necessário saber ler nas estatísticas que partes de uma economia residem nos circuitos básicos e que partes na de mais-valia. As atuais estatísticas são

¹⁶ Paul Segerstrom, “Naomi Klein and the Anti-Globalization Movement”, CEPR Discussion Paper n.º 4141. December 2003.

construídas no pressuposto smithiano de que existe apenas um mercado, desde a produção ao consumo; medem o que o senso comum reconhece como atos de compra e venda. As categorias de Lonergan, apoiadas em “indicadores bastante convincentes” são analíticas.¹⁷ Precisamos de novas estatísticas para definir novas políticas, sugerir programas relevantes e apoiar intervenções eficazes.

Uma economia equitativa, ou seja, justa para todos dentro dos constrangimentos económicos, tem princípios claros. Em primeiro lugar, a sociedade deve ser servida pelo processo económico e este deve ser servido pelo processo financeiro.¹⁸ É inaceitável a primazia do dinheiro. Como se lê na *Fundamentação da metafísica dos costumes* de Kant, tudo o que tem um preço é o que pode ser substituído por outra coisa. Pelo contrário, o superior a qualquer preço é o que tem um fim em si mesmo e o seu valor intrínseco chama-se dignidade. A pessoa, enquanto portadora de dignidade, cria um mundo de valores, entre os quais se incluem os valores económicos.

Uma segunda condição para uma economia equitativa é aumentar a literacia económica e financeira de modo a que todos os agentes económicos – Governos, Empresas, Pessoas – possam atuar em conformidade com os novos paradigmas. Divulgar esta compreensão é tarefa para o sistema educativo e para os *media*.¹⁹ Mas não é fácil. Além das dificuldades de ordem intelectual, existem os interesses corporativos que exploram situações de predomínio para preservar vantagens. Além disso, estamos condicionados pelos usos disfuncionais do poder por parte da publicidade, das multinacionais, e dos governos. Finalmente, existe a urgência de sobrevivência. O “salve-se quem puder” implica incapacidade de ver a longo prazo.

O mundo atual revela desigualdades crescentes. A era de Bretton Woods já desapareceu. Vivemos num mundo onde predomina o pensamento único e o unilateralismo.²⁰ As atividades financeiras de *private equities* e *hedge funds*, formas desreguladas de investimento de grande risco e altamente especulativas criam uma paisagem financeira cada vez mais selvagem. A estabilidade financeira dos indivíduos está sujeita a *hedgers*, corretores e especuladores.

¹⁷ Bernard Lonergan (1999) *Macroeconomic Dynamics*: p. 72.

¹⁸ Bernard Lonergan, (1998) *For a New Political Economy*, p. 101.

¹⁹ Bernard Lonergan, (1993) *Topics in Education* University of Toronto Press.

²⁰ Martin Wolf, *Why Globalization Works*, 2004. Susan George é autora de *The Lugano Report* (2001) e *Another World is Possible If*. London and Brooklyn: Verso Books, 2004. Aqui define globalização como “the freedom for my group of companies to invest where it wants when it wants; to produce what it wants, to buy and sell where it wants and to support the fewest restrictions possible coming from labour laws or social conventions”.

Os pobres não têm garantias, porque não têm a capacidade de ganhar, poupar nem pagar. O preço dos alimentos dispara por causa da turbulência nos mercados de petróleo, e porque o Ocidente tem fome de energia. Este mundo baseado na maximização do lucro económico, e num capitalismo extremo liderado pelos mais ricos, deixa a equidade para trás e remete os pobres para a atividade filantrópica

A filosofia económica de Bernard Lonergan adverte que é a hora de mudar o rumo deste capitalismo. Que precisa de mais regulamentação. De instituições acima dos mercados. De proteger os mais vulneráveis com esquemas de redistribuição. Os investidores começam a olhar para o retorno social dos seus investimentos e a calcular os danos colaterais de alguns investimentos que trazem calamidades a longo prazo. Os consumidores começam a discriminar entre produtos, e punir os fabricantes que não são éticos, premiando os que cumprem normas internacionais. Estas normas devem definir uma agenda ambiciosa de respeito pela pessoa humana e o meio ambiente. Mas a tendência tem de ser acelerada até que governantes, empresários e investidores fiquem conscientes dos malefícios da desigualdade. A mudança está nas nossas mãos.²¹

A trajetória incomum de Lonergan, um filósofo e um teólogo que também era um cientista económico, permitiu-lhe distanciamento perante o mundo económico. Quem está “fora da caixa”, mais facilmente faz a diferença, cria uma abordagem multidisciplinar e oferece uma alternativa à arquitetura económica atual.

Quanto ao modo como os valores éticos estão presentes na realidade económica, Lonergan usou a noção de “cosmópole” para transpor o processo normativo de mudança do nível institucional para o nível ético e cultural.²² Um processo normativo depende do desenvolvimento da informação, do conhecimento e da sabedoria. E tudo isto é gerado pelo desenvolvimento cultural que, por sua vez, é construído sobre a “segurança e lazer gerados pela evolução tecnológica, económica, e o progresso económico e político”.²³ A cosmópole pede a todos que “ridicularizem, expludam, destruam mitos e ilusões criadas por elites económicas e políticas dominantes”.²⁴ O seu papel

²¹ Bernard Lonergan, *Macroeconomic Dynamics: An Essay in Circulation Analysis*, 3-5.

²² Bernard Lonergan, *Insight: A Theory of Understanding* (Toronto: University of Toronto Press 1992) 262-263, 619-620.

²³ Ibid. 558-559.

²⁴ Ronald Biener, *What is the Matter With Liberalism? and Liberalism, Nationalism, Citizenship: Essays in the Problem of Political Community* citado em Eileen De Neeve, *Decoding the Economy: Understanding Change With Bernard Lonergan*, 137, 171.

é criticar a ganância e a ignorância de políticos e banqueiros, assim como de indivíduos e grupos cujas ações ou omissões destroem os bens públicos e reduzem a política a um jogo de interesses.

As escolhas são limitadas e a economia, tal como a política, é a arte do possível. A cosmópole, como processo normativo, supera o pensamento do século XIX; dos liberais que acreditavam num mecanismo económico que garantiria o progresso; e da filosofia social de Marx que considerava que industrialização traria a desintegração social. Deixa para trás determinismos e ideologias. Mas uma classe política precisa sempre de uma eutopia, assente numa compreensão universalista dos valores. Esses valores proclamados nos direitos universais enraízam-se numa cultura do respeito. Lutar por eles é contribuir para a realização de um mundo com dignidade humana.

Eu acredito pertencer a uma geração que tem de levar avante uma nova perspectiva da política; uma perspectiva de cidadania que, emergindo das raízes de um povo, se erga contra o comportamento imoral e ignorante dos irresponsáveis que nos governam. Olho em redor e sinto-me moralmente obrigado a dar testemunho e a reagir. É minha responsabilidade divulgar o meu conhecimento, porque é minha convicção que ele me foi dado para despertar realizações urgentes.²⁵ Por isso creio que a nova economia política de Bernard Lonergan é um instrumento para um mundo melhor e nos permite focar o “único necessário” e concentrarmo-nos no bem-estar de todos.²⁶

²⁵ Bernard Lonergan, *Topics in Education: The Cincinnati Lectures of 1959 on the Philosophy of Education*, edited by Robert M. Doran and Frederick E. Crowe (Toronto: The University of Toronto Press, 1993) 60-61; *For a New Political Economy*, 34-35.

²⁶ Stephen Martin, (2008) *Healing and creativity in economics (...)* University Press of America.

Os Sistemas Monetários e Financeiros Internacionais¹

MICHAEL CZERNY S.J.

Neste colóquio sobre *A Economia de Bernard Lonergan e a Crise Financeira Global*, agradeço terem considerado a Nota do Conselho Pontifício Justiça e Paz para a reforma dos sistemas financeiros e monetários internacionais no contexto da autoridade pública mundial.²

Começo por pensar o bem comum e a ação humana, num estilo inspirado por Bernard Lonergan, a fim de situar a nossa reflexão. Com esse horizonte, irei delinear os temas e argumentos da Nota, cujos fundamentos apresento, na parte seguinte, são os dois princípios do bem comum e da subsidiariedade. Dois breves estudos de caso exemplificam as propostas feitas, e o artigo conclui com algumas aplicações práticas.

I. O Bem Comum: É mesmo comum?

Começarei pelo entendimento de senso comum do bem comum. O que o torna *comum* e o que o torna *bom*? Lonergan lembra-nos que o bem comum é ao mesmo tempo intrínseca e dinamicamente universalizante. É intrinsecamente universalizante por definição – *comum* envolve a todos, e todos devem dizer a todos, sem exceção “de quem eu não gosto”. É *bom* na medida em que se refere às coisas e valores fundamentais que beneficiam a vida humana. No entanto, na experiência humana, é evidente que o bem não é universal em todos os tempos e de todas as maneiras, e não é distribuído igualmente entre todos. No entanto, esta situação pode mudar e, quando isso acontece, a humanidade progride.

Indico duas formas de progresso. Temos a evolução positiva do ser humano, com engenho na ciência, tecnologia, comércio e organização social. A investigação médica traz melhores cuidados de saúde para mais pessoas.

¹ Comunicação ao colóquio sobre *A Economia de Bernard Lonergan e a Crise Financeira Global* na Marquette University, 28 fevereiro-1 março 2013, trad. Mendo Castro Henriques.

² Edição Revista em português, 2011, 42. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20111024_nota_po.html

A imprensa possibilitou o beneficiar de informação e conhecimento para além das barreiras de distância e tempo. Uma segunda forma de progresso é o que inverte o mal e desmonta os obstáculos que tornariam o bem menos comum, tal como pecados como o egoísmo que cristalizam em padrões sociais pecaminosos ou estruturas como o racismo e o colonialismo.

É importante compreender que as duas categorias de progresso, o benéfico e o prejudicial para o bem comum, têm as mesmas origens. São criações humanas. O racismo é tão inventado pelo homem como a imprensa. A pesquisa científica, inventar produtos farmacêuticos úteis e próteses é tanto um resultado educacional como inventar novas maneiras de explorar as populações pobres, dos países ricos em recursos, na era pós-imperial do colonialismo.

O que dizer agora sobre a globalização? Inegavelmente tem todos os tipos de efeitos benéficos. Houve a redução das distâncias e do desmantelamento das barreiras geográficas e técnicas. A comunicação e muitas formas de transporte tornaram-se extremamente rápidas e extremamente baratas. Possibilitam universalizar muitas características da existência humana: comércio, procedimentos, partilha de bens, informação, conhecimento, cultura, invenção, produção, distribuição, consumo, tudo em uma rede cada vez mais densa de interconexões... e interdependências.

No entanto, como vimos com os *ismos* um momento atrás, criamos invenções prejudiciais e benéficas. Será que o bem comum beneficia de forma automática e incondicionalmente da globalização? Certamente que não. Os instrumentos da globalização também podem servir o mundialismo num sentido pejorativo. As decisões que criam as condições de vida local dependem, muitas vezes, de investidores que não vivem lá; o efeito dessa ignorância é tão pernicioso quanto o que acontece ao seu vizinho a jusante, se a sua cidade não processa corretamente os efluentes. “Longe da vista, longe do coração” é o que também se passa com as emissões de gases poluentes. As condições que afetam o bem comum são muito mais globais e globalizantes do que jamais foram, pois se globalizaram de forma extremamente rápida, e assim continuam.

Assim, devido às facetas da globalização sempre em desenvolvimento, há muitos aspetos do bem comum em todo o mundo que tanto podem ser melhorados ou comprometidos, de uma forma e com uma rapidez inimaginável até recentemente. Este colóquio centra-se nos danos sem precedentes no setor económico: a crise desencadeada em 2007-2008, que ainda permanece e que até os otimistas dizem que só pode definir cerca de 2017 ou 2018. Também enfrentamos desafios ambientais sem precedentes e, nesse

domínio, pode haver ainda menos motivos para otimismo do que em relação aos sistemas financeiros e monetários.

Se aspetos importantes do bem comum em todo o mundo estão gravemente comprometidos pelas nossas escolhas, decisões ou procedimentos, então, cabe-nos perguntar: quem é que manda?

Há pelo menos dois tipos de respostas, e ambas podem estar bem representadas nesta Conferência: Uma resposta, mais típica do mundo anglo-saxónico, considera que os indivíduos perseguem o seu interesse próprio de modo racional e, juntos, contribuem para o bem comum (aqui pensamos na vida económica). Uma interpretação comum da imagem da “mão invisível” de Adam Smith diz que, no mercado, a soma dos comportamentos individuais, atuando e cooperando segundo o interesse racional, alcança *eventualmente* o maior bem para o maior número. Esta visão insiste que, independentemente do que correu mal ou bem e seja de quem for a culpa, o mercado deve estar entregue a si mesmo para se corrigir. Quer eu interprete Adam Smith corretamente ou não, o meu problema é com o ‘*eventualmente*’; quanto tempo os pobres têm de esperar pelos benefícios?

De acordo com esta leitura, intervir – ou seja, regular – é piorar as coisas. Não teria sido a falta de regulamentação, mas o excesso de intervenção que provocou a crise; e qualquer nova intervenção irá certamente agravar e prolongar a crise. Esta posição gosta de ironizar afirmando que o *crash* de 1929 causou a depressão, mas foram as políticas intervencionistas de Hoover e de Roosevelt que criaram a Grande Depressão.

Uma variante desta visão favorece soluções de mercado livre, mas reconhece que varia a eficiência dos mercados. Um dos problemas é a falta de informação, que interfere com a capacidade dos participantes individuais em tomar decisões racionais. Alguma supervisão é necessária para assegurar que os mercados floresçam. As autoridades devem assegurar as condições jurídicas, políticas e sociais e as instituições que permitam às pessoas e às sociedades cooperar livremente e, alcançar os seus objetivos, para gerar o bem comum.

A segunda resposta, mais típica dos países de língua latina considera que a autorregulação ou supervisão pela persuasão é insuficiente em face de comportamentos antiéticos dos agentes individuais. Estes escondem-se por detrás de fachadas públicas e empresariais – como se “a mão invisível” os fizesse agir de forma imprudente e egoisticamente como indivíduos. E quando há um número grande de indivíduos coniventes neste processo, estimulando-se e reforçando-se mutuamente devido à feroz concorrência no setor financeiro; e quando assim prosseguem durante anos e anos sem

supervisão forte e regulação – *voilà*: a crise de 2007-2008 sem fim à vista. Deste ponto de vista, na medida em que as interconexões tornam-se cada vez mais globais e o bem comum – ou a sua ausência – torna-se mais universal, então tem que existir um exercício proporcional de responsabilidade. Se o processo falha, a falha tem de ser analisada, as pessoas e as instituições responsáveis devem ser identificadas e a ação corretiva (e punitiva) tem de ser tomada.

Embora a Nota e a minha pergunta “Quem manda aqui?” se inclinem para a segunda resposta, creio que a Nota também deve ser lida como um apelo “às instituições e condições jurídicas, políticas e sociais que minimamente preveem o livre exercício da atividade económica”. Ambas as posições querem reforma. E o objetivo da reforma, pelo qual ambas as posições devem ser julgadas, é a existência de mercados livres e estáveis que servem o bem comum de todos. O título da Nota propõe “autoridade pública global” para, em nome de todos nós, exercer a responsabilidade, reformar os sistemas financeiros e monetários internacionais. Mas a última palavra pode ser lida como “autoridade, com um nome e endereço” ou como “o exercício ou a função da autoridade”. Antes de abordar a Nota, no entanto, devemos perguntar: “O que é uma Nota?”.

2. Género da nota e seus principais pontos

Uma Nota é um documento de um Dicastério (ou departamento) da Santa Sé, que se destina a provocar reflexão e gerar discussão. A sua posição não transmite a política oficial da Igreja, muito menos o ensino mas, por outro lado, o que diz não é contrário (nem “desagradável”) para a Santa Sé. Assim, não se deve minimizar nem exagerar a autoridade com que, no final de outubro 2011, o Conselho Pontifício Justiça e Paz publicou a sua Nota, antes da reunião do G20 em Cannes, a 3-4 de novembro. Parecia um momento oportuno para envolver – e estimular – a reflexão internacional e a discussão sobre os mercados financeiros ainda a braços com a crise iniciada em 2007-2008.³

³ Publicações anteriores sobre questões económicas e financeiras incluem *Aspectos sociais e éticos de Economia – Colóquio no Vaticano* (1992), Antoine de Salins e François Villerooy de Galhau, *desenvolvimento moderno da atividades financeiras, à luz das exigências éticas do Cristianismo* (1994), e *Um Novo Pacto Financeiro Internacional* preparado para a Conferência Internacional sobre o Financiamento do Desenvolvimento, em Doha (2008).

A Nota de 42 páginas é composta por pressuposto e tem quatro capítulos.⁴

O pressuposto esclarece, do ponto de vista da fé, a contribuição económica para o desenvolvimento humano total. Ao que eu gostaria de acrescentar que tanto a Nota como este trabalho pertencem ao género “Doutrina Social da Igreja”, que se baseia na fé e na razão. *Gaudium et Spes* evidencia o papel da fé: “A Igreja guarda a herança da Palavra de Deus e estabelece princípios morais e religiosos sem necessariamente possuir a solução para problemas específicos”.⁵

Os especialistas nas disciplinas de economia precisam contribuir com análises corretas e métodos testados para a compreensão da situação económica. Trabalhando juntos, podemos extrair implicações práticas de princípios éticos que derivam da visão natural e cristã da natureza humana.⁶ Em última análise, tanto a fé como a razão nos dizem que o bem comum é um dom divino, colocado nas mãos dos homens para nos incentivar, aumentar e redistribuir. Além disso, Deus fez-nos responsáveis, e não a um conjunto de mãos invisíveis; por isso estamos no comando, e a quem muito foi dado, muito será exigido em troca.

O primeiro capítulo, *Desenvolvimento Económico e Desigualdades*, descreve as múltiplas causas da crise e seus efeitos desastrosos. “A partir dos anos 90 do século passado releva-se, ao contrário, como a moeda e os títulos de crédito a nível global aumentaram em medida muito mais rápida do que a produção da riqueza, também com os preços aplicados. Daqui derivou a formação de bolsas excessivas de liquidez e de bolhas especulativas que depois se transformaram numa série de crises de solvibilidade e de confiança que se propagaram e se sucederam ao longo dos anos.(...) A bolha especulativa sobre os imóveis e a recente crise financeira têm a mesma origem no excessivo acúmulo de moeda e de instrumentos financeiros a nível global. (...) e houve ainda “cedências de natureza ética, ocorridas a todos os níveis, no contexto de uma economia mundial cada vez mais dominada pelo utilitarismo e pelo materialismo. Nos diversos estádios de desenvolvimento da crise releva-se sempre uma combinação de erros técnicos e de responsabilidades morais.”

⁴ 4 Para um excelente resumo explicativo do Note, ver Paolo Foglizzo «Nuovi Orizzonti per la finanza internazionale», *Aggiornamenti Sociali*, febbraio 2012, 117-125.

⁵ *Gaudium et spes*, § 33.

⁶ Cf. Jacques Bichot, Pierre Coulange, Jacques Lecaillon, Jean-Yves Naudet, *Doctrine sociale de l'Église et science économique: Quelques Réflexions sur le rôle des respectifs économistes et du Magistère*, Centre d'Éthique Économique, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2013.

O segundo capítulo, *O papel da técnica e o desafio ético*, fornece uma análise do liberalismo económico, do pensamento utilitarista e da supremacia inquestionável da tecnologia que estão na raiz da crise, mais as deficiências éticas e culturais que exacerbam os danos.

O terceiro capítulo, *O governo da globalização*, faz uma proposta fundamentada no bem comum e orientada pela solidariedade e subsidiariedade. Apela à comunidade internacional para reconhecer que o bem comum global está seriamente comprometido pelos defeitos inerentes aos sistemas financeiro e monetário internacional, e apela a um exercício proporcional de responsabilidade. Esta chamada para uma abordagem supranacional ou global vai na direção que os líderes do G20 reconheceram na Declaração da Cimeira de Pittsburgh em 2009: “A crise económica demonstra a importância de inaugurar uma nova era de atividade económica global sustentável fundamentada na responsabilidade”.⁷

O quarto capítulo, *Para uma reforma do sistema financeiro e monetário internacional correspondente às exigências de todos os Povos*, trata da implementação. Elaborase o que foi gerado na Cimeira de 2009 em Pittsburgh: uma proposta “para reformar a arquitetura global para atender às necessidades do século XXI”, e ainda uma proposta “para lançar um enquadramento que estabelece as políticas e a maneira de agir em conjunto para gerar um crescimento mundial forte, sustentável e equilibrado.”⁸

A Nota, em seguida, conclui com uma reflexão histórica sobre a globalização e afirma: “Os tempos para conceber instituições com competência universal chegam quando estão em jogo bens vitais e partilhados por toda a família humana, que os Estados individualmente não são capazes de promover e proteger sozinhos. Por conseguinte, existem as condições para a superação definitiva de uma ordem internacional «westphaliana», na qual os Estados sentem a exigência da cooperação, mas não aproveitam a oportunidade de uma integração das respetivas soberanias para o bem comum dos povos.”

3. Fundações: bem comum e subsidiariedade

Tendo por pano de fundo a nossa abertura com a reflexão Lonerganiana e com este esboço da Nota (II.), podemos agora situar o seu argumento na Doutrina Social da Igreja sobre o bem comum e a subsidiariedade.

⁷ Declaração dos Líderes, Cimeira de Pittsburgh, 24-25 setembro de 2009, Anexo 1.

⁸ Declaração dos Líderes, Cimeira de Pittsburgh, 24-25 setembro de 2009, *Preâmbulo*, n.º 18, 13.

3.1. Bem Comum

O Compêndio sobre os ensinamentos sociais da Igreja reunido pelo Conselho Pontifício para a Justiça e Paz adiciona três elementos importantes ao que seria uma compreensão secular do bem comum. Além de fornecer uma definição básica útil – “a soma total das condições sociais que permitem, tanto aos grupos como indivíduos, alcançar mais plena e facilmente a sua realização” – o Compêndio diz-nos, em primeiro lugar, que o bem comum tem um fundamento transcendental:

O princípio do bem comum, com o qual todos os aspetos da vida social devem ser relacionados a fim de atingir o seu significado mais pleno, decorre da dignidade, unidade e igualdade de todas as pessoas. De acordo com este seu sentido primordial e amplamente aceite, o bem comum indica “a soma total das condições sociais que permitem, tanto aos grupos como aos indivíduos, alcançar mais plena e facilmente a sua realização”.⁹

Segundo, é uma noção mais ampla do que pensa o mero senso comum.

O bem comum não consiste na simples soma dos bens particulares de cada sujeito de uma entidade social. Pertencendo a todos e a cada pessoa, é e permanece “comum”, porque é indivisível e porque somente juntos é possível alcançá-lo, aumentá-lo e salvaguardar a sua eficácia, no que diz respeito também ao futuro.

O objetivo final do bem comum – a sua realização – é nada menos do que aquilo que Paulo VI e Bento XVI chamam de desenvolvimento humano integral, isto é, o florescimento material, espiritual, moral de cada ser humano como pessoa livre, responsável e social.¹⁰

E em terceiro lugar, o bem comum tem uma dimensão moral necessária:

Assim como as ações morais de um indivíduo são realizadas em fazer o que é bom, assim também as ações de uma sociedade atingem a sua plena estatura quando criam o bem comum. O bem comum, de facto, pode ser entendido como a dimensão social e comunitária do bem moral.¹¹

Isto dá-nos um ponto de vista, vigoroso e rico para olhar as ações na esfera económica. As pessoas e comunidades que são atores económicos também são atores morais em virtude de serem humanos. As suas escolhas

⁹ Vaticano II, *Gaudium et spes*, § 26; Cf *Catecismo da Igreja Católica*, § § 1905-1912, João XXIII, *Mater et Magistra*, § 51, João XXIII, *Pacem in Terris*, § § 57-59; Paulo VI, *Octogesima adveniens*, § 46.

¹⁰ Especialmente na *Populorum progressio* e *Caritas in veritate*.

¹¹ Conselho Pontifício Justiça e Paz, *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, Libreria Editrice Vaticana, 2004, § 164. Itálico no original.

económicas, seja como consumidores, líderes empresariais, banqueiros, ou decisores políticos, têm uma dimensão moral inevitável. A economia não é uma zona mais desprovida de moralidade política do que, a sociedade civil, ou a família. A economia, como todas as ciências positivas, contém verdades sobre a qual a Igreja deve refletir. Essas mesmas verdades económicas, no entanto, devem situar-se na plenitude da verdade sobre a pessoa humana – o que só é feito como *Imago Dei*.

Agora o nosso contexto é a globalização, contexto novo mesmo que tenha sido antecipado por ideais como a família humana ou imagens como a aldeia global. O que nós experimentamos, cada vez mais, é a interdependência complexa de muitas realidades humanas que nos habituámos a pensar separadas entre si. Por exemplo, agora percebemos que os muitos climas diferentes pertencem a um único sistema climático global – mesmo que ainda não possamos explicar tudo ou, até mesmo, muitas das interconexões. Outro exemplo é a nossa dependência compartilhada em um único sítio global de recursos naturais. Assim a globalização, entre os seus múltiplos significados, também deve significar a natureza global do bem comum. Este é o pressuposto da Nota: “Cada pessoa individualmente, cada comunidade de pessoas, é participe e responsável pela promoção do bem comum” (p. 9).

Alguém poderia argumentar que “interdependência complexa” num mundo globalizado é a história da crise. Aprendemos que uma crise económica em um país, um mercado, um segmento da economia, pode reverberar instantaneamente em todo o mundo e causar efeitos significativos na economia, muitas vezes de maneiras imprevisíveis. Uma crise que começou no mercado imobiliário dos EUA em breve engalfinhou a Europa e esmagou o crescimento económico em todo o resto do mundo, inclusive em alguns dos países mais pobres. Esta é a verdadeira razão pela qual é preciso uma solução de governança a nível global.¹²

3.2. Subsidiariedade

“Subsidiariedade”¹³ é, antes de tudo, uma forma de assistência à pessoa humana através da autonomia de organismos intermédios. Tal ajuda é oferecida quando indivíduos ou grupos não são capazes de realizar algo

¹² De acordo com um observador bem colocado, o Fundo Monetário Internacional está explorando ativamente interconectividade entre os países – o que acontece em um lugar “transborda” e afeta todos os outros.

¹³ Cf. Pio XI, *Quadragesimo Anno*, § 80, João Paulo II, *Centesimus Annus*, § 48; *Catecismo da Igreja Católica*, § 1883.

por conta própria”¹⁴; essa ajuda é cuidadosamente disposta a respeitar plenamente a dignidade e as capacidades dos indivíduos ou grupos ajudados. A entidade de nível superior respeita a autoridade e autonomia da entidade inferior, local, mesmo se esta carece de ajuda. Assim subsidiariedade “implica uma série correspondente de implicações negativas que exigem que o Estado se abstenha de qualquer coisa que possa, de facto, restringir o espaço existencial das entidades menores da sociedade”.¹⁵

A nível nacional, o garante último e árbitro do bem comum em cada país é o Estado. Abaixo desse nível, a subsidiariedade diz que o Estado deve respeitar a competência das entidades locais, na medida do razoável. Acima desse nível, a subsidiariedade reconhece que a autonomia do Estado não deve ser subordinada a forças regionais ou globais, salvo por motivos graves. Neste contexto, a Nota afirma que a autoridade proporcional (na forma de supervisão, regulação ou outro instituto, dependendo da situação) deve ser exercida nos níveis regional e até mesmo global, para discernir valores concorrentes, para ajudar vários bens a ficar ou entrar em harmonia, e orientar para o bem comum os interesses concorrentes ou não relacionados. A subsidiariedade justifica a necessidade de uma maior autoridade sendo que – no mundo globalizado – o nível adequado para tomar decisões muitas vezes é o nível global.¹⁶

Mas a Nota entende o perigo inerente de poder excessivo no topo, e apela ao mesmo princípio para salvaguarda. Somente através do princípio da subsidiariedade, “Só assim se pode evitar o perigo do isolamento burocrático da Autoridade central, que correria o risco de ser deslegitimada por um afastamento demasiado grande das realidades sobre as quais se funda, e poderia facilmente cair em tentações paternalistas, tecnocráticas, ou hegemónicas.”

Neste sentido, a subsidiariedade tem uma dupla função. Ela exige e controla a tomada de responsabilidade proporcional através do exercício da autoridade competente, qualquer que seja o nível correto. E no caso da economia mundial, o nível correto é o nível global. Assim, o princípio da subsidiariedade é particularmente adequado para a gestão da globalização, orientando-a para o desenvolvimento humano autêntico. A fim de não produzir um perigoso poder universal de natureza tirânica, o governo da

¹⁴ *Caritas in veritate*, § 57.

¹⁵ *Compêndio*, § 186.

¹⁶ “Os tempos para conceber instituições com competência universal chegam quando estão em jogo bens vitais e partilhados por toda a família humana, que os Estados individualmente não são capazes de promover e proteger sozinhos.” (Nota, p. 40).

globalização deve ser subsidiário, articulado em várias camadas, envolvendo diferentes níveis a trabalhar juntos. A globalização certamente requer autoridade, na medida em que coloca o problema de um bem comum global que precisa ser alcançado. Essa autoridade, no entanto, deve ser organizada de modo subsidiário e forma estratificada,¹⁷ para não lesar a liberdade e para produzir resultados eficazes na prática.¹⁸

A necessidade de uma autoridade global tem sido tratada de forma variada pelos Santos Padres, começando com o Papa Pio XII até ao Papa Bento XVI. É no ponto 67 da *Caritas in veritate* que o Santo Padre fornece o argumento de base da nossa *Nota sobre o sistemas financeiros e monetários internacionais*. De facto, com a sua perspectiva global e incansável dedicação ao bem humano comum, o Santo Padre fez eco às preocupações da Nota no início de 2012, ao abordar o Corpo Diplomático acreditado junto da Santa Sé:

*A este respeito, não posso deixar de mencionar, antes de mais nada, as graves e preocupantes consequências da crise económica e financeira mundial. Esta não atinge só as famílias e as empresas dos países economicamente mais avançados, onde a mesma teve origem, criando uma situação na qual muitos, sobretudo entre os jovens, se sentiram desorientados e frustrados nas suas aspirações por um futuro sereno, mas tal crise marcou profundamente também a vida dos países em vias de desenvolvimento. Não devemos desanimar, mas redesenhar decididamente o nosso caminho com novas formas de compromisso. A crise pode e deve ser um incentivo para meditar sobre a existência humana e a importância da sua dimensão ética, antes mesmo de refletir sobre os mecanismos que governam a vida económica: não só para procurar conter as perdas individuais ou das economias nacionais, mas para nos impormos novas regras que assegurem a todos a possibilidade de viver dignamente e desenvolver as suas capacidades em benefício da comunidade inteira.*¹⁹

4. Estudos de caso

4.1. *Too big to fail*

Os Megabancos – muitas vezes descritos como “too big to fail” – causaram e continuam a causar grande instabilidade na economia global. Existe

¹⁷ Cf. *Pacem in Terris*, § 140.

¹⁸ *Caritas in veritate*, § 57.

¹⁹ Bento XVI, *Discurso* aos membros do Corpo Diplomático acreditado junto da Santa Sé, 09 de janeiro de 2012.

amplo consenso de que este foi um dos grandes problemas que levou à crise, e ainda é um grande problema. A ilusão é simples: se há megabancos, seria desastroso deixá-los falhar, porque derrubariam consigo vastas áreas da economia – em jargão, são “instituições financeiras sistemicamente importantes”. E, de facto, foi o que aconteceu quando o Lehman Brothers entrou em colapso em 2008, provocando um colapso financeiro global. Como os bancos sabem disso, criam cada vez mais riscos com dinheiro emprestado: sabem que conseguem privatizar os lucros e, se as coisas correrem mal, o contribuinte fica sobrecarregado com as perdas. É por isso que grandes bancos podem pedir empréstimos mais facilmente que os pequenos bancos, e ganhar vantagem competitiva. E isso está em curso, como podemos ver nas grandes apostas do JP Morgan. Mais fundamentalmente, isso incentiva os bancos a tentar fazer um lucro rápido mediante negociações financeiras (jogos de azar, basicamente) ao invés de investir fundos na economia produtiva.

Em contraste, consideremos o exemplo construtivo dos bancos comunitários nos Estados Unidos. Definidos como instituições financeiras com até US \$ 10 biliões em ativos, os bancos comunitários têm menos de um quinto dos ativos bancários do país, mas mais da metade dos empréstimos às PME.²⁰

Os reguladores do Conselho de Estabilidade Financeira estão a trabalhar em propostas para lidar com este problema dos *demasiado grandes para falir*. Nos EUA, a Lei Dodd Frank tenta dificultar muito esse resgate. O Comité de Basileia quer que os megabancos mantenham uma maior proporção de capital na concessão de empréstimos. Por outras palavras, teriam que emprestar baseando-se mais no património e menos no dinheiro emprestado. Mas muitos setores – à direita e à esquerda – pedem a dissolução dos grandes bancos como a única solução duradoura para o problema.

O demasiado grande que sufoca o normal e funcional é um claro contraexemplo do princípio da subsidiariedade.

²⁰ Propostas de Richard W. Fisher, presidente do Federal Reserve Bank de Dallas, no Gretchen Morgenson, “Apelo para reduzir os grandes bancos”, *Herald Tribune*, 22.1.13, p. 18.

4.2. Um rato que ruge²¹

A Autoridade de Serviços Financeiros de Malta é um exemplo do que a Nota fala. A sua função núcleo é exercida pelo Conselho de Supervisão. O “Conselho de Supervisão será responsável pela aprovação de, e pela emissão de licenças e outras autorizações, pelo processamento de aplicações para tais licenças e autorizações, e pelo acompanhamento e supervisão das pessoas e outras entidades licenciadas ou autorizadas pela Autoridade dos serviços financeiros”.²²

A Autoridade também participa no trabalho realizado pelas três autoridades independentes da União Europeia, nomeadamente a Autoridade Bancária Europeia, a Autoridade Europeia de Valores Mobiliários e dos Mercados e a Autoridade Europeia dos Seguros e Pensões Complementares, a fim de melhorar a proteção dos investidores e reforçar o funcionamento bom e estável dos mercados financeiros e das instituições da UE. As três Autoridades procuram cumprir esta missão principalmente através da construção de um conjunto de regras para as instituições financeiras da UE e assegurar a sua consistente aplicação e fiscalização em toda a UE.

Graças ao monitoramento vigilante e supervisão competente da MFSA, e graças aos padrões éticos das pessoas envolvidas na economia do país, Malta parece ter resistido à crise melhor do que muitos outros países. Não surgiram críticos a chamar “Intrometida” à MFSA nem a argumentar que Malta a poderia ter dispensado. Se outros países europeus funcionassem com unidades nacionais análogas à MFSA em colaboração com as Autoridades Europeias, não teria a Europa como um todo resistido melhor à crise, também?

Finalmente, chega o óbvio salto lógico para o nível global. Seguindo o mesmo padrão, a “Autoridade pública global” respeitaria e trabalharia com as várias entidades democraticamente legitimadas que exercem supervisão em níveis “inferiores” (nacional, continental), o que aumentaria a coordenação global, e que teria autoridade e influência... de facto, a boa governação global!

²¹ Para aqueles que se esqueceram ou são jovens demais para lembrar, título de um romance satírico de 1955 por Leonard Wibberly, sobre um pequeno país que tenta perder uma guerra com os EUA, a fim de receber assistência de reconstrução, mas inadvertidamente ganha!

²² <http://www.mfsa.com.mt/pages/default.aspx>. Com gratidão ao Dr. Andre Camilleri, diretor-geral da Malta Financial Services Authority.

5. Em jeito de conclusão, a saída

O meu título, “Os sistemas monetários e financeiros internacionais”, implica uma pergunta: “Quem está a promover a reforma?” Isso implica que deve haver um exercício de responsabilidade, em resposta a uma dinâmica que tem grande impacto sobre o bem comum global (especialmente o bem-estar de grande número de pessoas). A crise expôs não só perigos, mas danos reais ao bem comum de tanta gente que não é nem abstrato, nem hiperbólico falar de “bem comum global ou universal”. A crise revelou o quão importante é forjar soluções institucionais eficazes (e, portanto políticas) que precisam ser regidas pelo princípio de subsidiariedade.

Três qualidades de reflexão caracterizam a Nota: esforça-se por ser radical, ambiciosa e modesta.

Esforços como o presente Colóquio para compreender e explorar maneiras de superar a crise precisam de qualidades semelhantes:

Esses esforços precisam ser:

- radicais, a fim de penetrar nas raízes (*radix*) da crise atual, e também para identificar as bases mais profundas de soluções duradouras.
- Em segundo lugar, precisam ser ambiciosos na construção de propostas para reformar o sistema e estabelecer uma Ordem a nível global. Como criaturas económicas, sociais e políticas que também somos, esta é a nossa responsabilidade na família humana global.
- Em terceiro lugar, qualquer estratégia deve ser modesta, ao sugerir pequenos primeiros passos na direção certa. Não se pode reformar tudo de uma vez, e é melhor ter uma série de metas alcançáveis limitadas, mapeando cada passo que aponta para a meta a longo prazo.²³

O objetivo final é ter uma autoridade global (nem muito nem muito pouco!) a exercer a jurisdição universal necessária sobre os sistemas financeiros e monetários, e outros componentes vitais para o bem comum global, porque só tal exercício pode responder à crise prolongada e às futuras crises inevitáveis. A Nota aconselha determinação e paciência:

²³ Um especialista ratifica essas metas de reforma com uma dimensão muito humana. “As experiências recentes que estabelecem o Mecanismo de Supervisão única para os bancos da União Europeia mostram como são válidas as três qualidades da proposta: radical, ambiciosa e modesta. A gravidade da crise nos bancos levou muitos a exigir uma data para o Banco Central Europeu assumir o controle de supervisão, 1 janeiro de 2013. Mas agora percebemos que é melhor estabelecer um mecanismo de supervisão funcional e viável – pequenos passos, se quiserem – o que significa, inicialmente, supervisionar um número menor de bancos e, em data posterior, ter a supervisão completa”.

- “Estas medidas deveriam ser concebidas como alguns dos primeiros passos na perspectiva de uma Autoridade pública de competência universal; como uma primeira etapa de um esforço mais prolongado da comunidade mundial de orientar as suas instituições para a realização do bem comum”.
- “Um realismo sadio exigiria o tempo necessário para construir amplos consensos, mas o panorama do bem comum universal está sempre presente com as suas exigências iniludíveis”.

Com o tempo, creio eu, a forma da solução irá surgir lentamente, seja um governo mundial, com nome e endereço, seja uma governança global, graças ao exercício coordenado de autoridade no domínio económico e outros propensos a crises mundiais.

Em conclusão, deixem-me citar um desafio do nosso ex-Santo Padre para darmos o nosso melhor:

A crise atual nos obriga a re-planear o nosso caminho, a impor-nos regras novas e encontrar novas formas de compromisso, para construir em experiências positivas e rejeitar as negativas. A crise torna-se assim uma oportunidade de discernimento, uma oportunidade para dar forma a uma nova visão para o futuro. Neste espírito, com confiança, em vez de resignação, convém enfrentar as dificuldades do tempo presente.²⁴ Obrigado por incluir o programa modesto, radical e ambicioso da Nota em vosso Colóquio sobre Lonergan e a Crise. Que Deus abençoe todos os esforços em direção a um mundo melhor, mais humano e mais divino.

²⁴ *Caritas in veritate*, § 21.

FILOSOFIA APLICADA

Um Cuidado do Pensar – Sobre se Existe uma Filosofia (Prática) Aplicada?

CARLOS SILVA

*Dedico esta breve nótula ao Prof. Doutor P. Joaquim Cerqueira Gonçalves,
recordado do testemunho de sua interpelante mestria filosófica.*

Tradicionalmente define-se a Filosofia como um pensar que interroga de forma radicalizante (“buscando primeiras causas e princípios”, Aristóteles) e se exprime numa linguagem *teórica*, mesmo quando se debruce sobre o mais concreto. É uma procura, não só de sentido (*Sinn, meaning...*), mas que envolve a existência na *forma prática* como determina o próprio *sujeito* de reflexão. Porém, por esse processo ‘catártico’ (de hipóteses, de dúvida e de questionamento...), até ao nível da linguagem, *crítico* do conhecimento, de *limites lógicos* em relação ao pensar, e de horizontes de liberdade de *consciência e de vontade*, caracteriza-se muitas vezes mais como *atividade* problematizante (a atitude de *fragen* ou *interrogare...*) e sempre incoativa (ou *in fieri*) em relação a um «saber» ou ciência que seja.

1. Importa, todavia, previamente esclarecer a diferença entre o exato sentido de tal *atividade* remetendo no caso, como no usual confronto entre *teórico* e *prático*, não propriamente à *práxis*, como «ação» cujo processo reenvia ao sujeito (num plano ético e político; cf. Aristóteles), mas ao domínio do que se *faz* (até na implicação transitiva de tal «produção») realizando *obra*. É nesta última aceção que aqui refletiremos a dita *filosofia prática*, mas que melhor se diria *poiética* e do domínio «aplicado» ou *técnico*; pois, no que respeita à *práxis* filosófica, que alguns até pretendiam ao nível *teórico* (Althusser...), ela representa apenas a habitual consequência (ou até antecedência) «política» do filosofar.

2. Contudo, em tal *paidéia* filosófica, então como preferente «arte» ou *método*, tem o pensar um *caráter técnico* (de *organon* metodológico...), quer em ordem ao plano teórico, quer nas próprias *mediações práticas* do mesmo.

Por vezes, entendida globalmente como uma *dialética* integradora, não se devem esquecer as “margens” (Derrida...), ora ignoradas, ora impossíveis, de tal saber, sejam o «enigmático» (p. ex. em José Marinho), o «mistério» (em Gabriel Marcel) ou mesmo uma transcendente ou inspirada dimensão «mística» (a lembrar assim a genealogia da filosofia na proximidade do mito e do «sagrado», do religioso e do *poético*...).

3. Dos dois extremos: *ideal* de poder pensar e comandar filosoficamente a vida; e, *irracional* da pulsão vital destituída de teoria possível (num «dionisismo» que sempre espreita tragicamente na própria filosofia, como em F. Nietzsche), fica a descoberta «autoconsciente» de um *caminho órfico* em que se acerta *matematicamente* (v. Pitagorismo...) entre o que se diz e o que é, ou entre um pensar a vida sem a viver, ou um vivê-la sem a pensar. Há, assim, um número – *scientia mirabilis* (Descartes, Leibniz...) – de acerto que faz da filosofia uma real *arte de viver inteligente* ou *lucidamente*. Não um qualquer pensar a vida (o ser, em sistema doutrinal, metafísica ‘de todos e de ninguém’...), mas um tal viver *lúcido*.

4. Porém, esta condição referida no *espanto* (*thaûma*...), êxtase de tal *evi-dência*, expressão de um *cogito* ou do *gnothì sautôn*, é rara e não se pode presumir nem literalmente transmitir. Tem de ser descoberta por *iniciação* da mesma Verdade (como diria José Marinho)..., apenas sendo exteriormente transmissíveis os *signa* (cf. S. Agostinho no *de Magistro*), já que ninguém pode – segundo se consegue inicialmente julgar – viver por ninguém. Filosofia confessional ou testemunhal (S. Agostinho, Pascal, Kierkegaard...) e, sobretudo, conversiva a mais do que «mim», abrindo-se aos outros ‘pronomes’ de um verbo assim intersubjetivo (Husserl...) e mesmo cósmico assim interpelante (Ken Wilber...).

5. A filosofia deixa de ser o que *alguém* pensa, para se constituir como a escuta das exigências, então universais, do *pensar* (como o *Denken* realizativo), ou da linguagem (a *Sprache* heideggeriana) que «por alguém» fala. Não se confunde com a vida física, percetiva, emocional e psíquica em geral, nem com a vida espiritual em sua prontidão de graça (cf. Mt 26, 41...) e dom ou de pura volição; apoia-se nas virtualidades mentais, linguísticas e lógicas, mas também num recuo etiológico sobre os princípios inteligíveis e a dimensão intuitiva e contemplativa assim metafísica (ou, ao menos, meta-noética).

6. Porém, se essa é a *mathesis* neutra, ou assim em pura especulação (de tipo platónico), importa reconhecer o *artificialismo* mental (da mente que mente!), a *inutilidade* aparente e até a *real alienação* desse pensar pretensamente anónimo e imperativo, dogmático, sobre a pluralidade, o variado e

individuado do real e também de muitas outras suas possíveis «visões do mundo» (de Hegel e Dilthey a Marx e na crítica de K. Popper...). Já ajudaria a *perspetiva oriental* (hindu e do *Vedanta*) das várias «visões» (*darshanas*) que aparentemente se excluíam, mas se compreendem como visões graduadas, saberes que «alimentam» proporcionadamente várias estruturas do mental em ligação com outros planos do humano e graus de consciência.

7. Mas, não basta convocar desde o ‘sono sem sonhos’ (*sushupti*), o nível ‘onírico’ (*svapna*), além do dito ‘vígil’ (*jâgrat*) e em ordem a uma ‘total consciência iluminativa’ (a “quarta”, ou *turiya*), para dar à filosofia um estatuto efetivo, *aplicável* no “aqui e agora”, como uma lucidez *a tempo*. Nem sequer a desmultiplicação kantiana do *gnothî sautôn* em ‘que posso eu saber (*wissen*)’, ‘que devo fazer (*tun*)’, ‘que me é lícito esperar (*hoffen*)’... (e sua ‘síntese’ em *Was ist der Mensch?*), faz da antropologia moderna (nalguns casos «antropolatria», como lembra L. Coimbra...) o *tópos* de um saber técnico. A *arte* sugere, as *aplicações científicas* são cativantes, mas com a *filosofia* em geral, mesmo como subtil ‘proteção’ retórica do agreste da vida, nem se cura uma constipação!... Apenas um falar (*parole, parole...*) acerca, acerca (o *about*, ou «*aboutism*» tal refere Osho)...., sem nunca *dizer* o que importa (numa semiótica *pragmática*), por decisivo na ordem do *acontecer*.

8. Ora, consta que o filosofar era antigamente uma ‘arte de tratar’ (cf. Pierre Hadot), um paralelo à terapêutica numa «medicina de alma» (entre estoicos e epicuristas...), o que também quereria dizer *do corpo* e, melhor, do *homem todo*, em *vias sapienciais* que ainda sopesavam os efeitos como o modo de pensar, de sentir, de agir, etc., contribuem, ou não, para o equilíbrio saudável e feliz, numa espécie de *yoga*, seja das virtudes (*aretai*) ao modo estoico, seja até de indução apoteótica e de iluminação extática (tal no neoplatonismo teúrgico de Jâmblico e do neopitagorismo).

9. Porém, tal seria a condição até *daimónica* (assim ainda adjetivada por Taciano...) de tal filosofar, na *vita pythagorica*, que outras vias de realização de timbre antagónico – *profético*, e não místico assim, – combateram esta dimensão esotérica e do *poder da natureza* (cf. C.G.Jung, na «via alquímica...»), antepondo-lhe o caminho obediencial em relação à Revelação e a primordial atitude de *fé*. Não, pois, o estatuto «erótico» (desiderativo ao modo platónico...) e também heroico do *homem à procura do Absoluto*, numa frequente miragem mental (como a de Ícaro!...), mas um *Deus em busca do homem* («*God in search of Man*», segundo epígrafe de Abraham Heschel), providenciando-lhe a inteligência e os meios da Graça da vida teologal para uma verdadeira santificação.

10. A filosofia nesta perspectiva profetológica, e sobretudo cristã, passará pois a ser encarada como apenas um prelúdio («ancilar»), consentida numa

pedagogia natural limitada, em relação ao âmbito da *razão natural* que, assim, exclui a *gnose salvífica*, como até a terrena, direta e plena contemplação mística (S. Tomás de Aq.). À *experiência intelectual* (do *noûs* ou *intellectus*), porventura iluminativa ou *búdica*, substitui-se a doutrina (*doctrina*, então, de uma didática possível...) teológica e metafísica como horizonte *escolar* inclusive da ordem política, ‘teocrática’ (na época medieval) ou não, que fica como destino *moral e cultural* da Filosofia (já na Modernidade).

11. Nesta transformação dos ‘odres clássicos’ por este ‘vinho novo’ fica muito em falta a dimensão *cosmológica*, e sobretudo *estética*, ou da arte naquele registo “prometeico” que se há de autonomizar na modernidade: então a Filosofia vai progressivamente ficando entre os apelos sensíveis e encarnacionais de uma sensibilidade que se suspeita (até da imaginação na célebre denúncia cartesiana...) e as razões particulares, experimentadas ou experienciais, de ciências do mundo e da vida (o ulterior problema da «Enciclopédia»!). E, nessa *no man’s land* final, de *nem ciência eficaz*, *nem arte tão só expressiva*, o domínio cada vez mais meramente transcendental e jurídico (ao modo kantiano), histórico e cultural (ainda no Idealismo alemão...) da Filosofia leva a encará-la até *ideologicamente* numa ordem de valores (as «axiologias»), de finalidades mais ou menos utópicas (vários «humanismos»...), ou de tradicional retórica da ‘catedral’ metafísica que apenas se visita já como uma ‘curiosidade’ arquitetónica do engenho (nominalista) humano. Mas tais *practicismos* cegos de “olhos para a essência mesma das coisas”, por mais que pensem o que *deva ser* (ou o que *possa ser*), não adquirem a *visão* das reais cores *do que é*, até em seu dinamismo criativo (a não confundir com esse mero desejo ou arbítrio humano de que assim seja).

12. Este é, na atual cegueira e dita «era do vazio» (Lipovetsky), ou de outros falsos «inchaços» persistentes, sim, nas filosofias académicas e mais ou menos ‘pedantes’, – o destino majoritário daquele *fim da filosofia* (também em Heidegger...), quiçá advento humilde e subtil de um outro cuidado na autêntica *experiência do pensar* (ainda a *Erfahrung des Denkens*, do final da «Carta sobre o Humanismo»...). Todavia, lado a lado, com esta situação histórica (ou até pós-moderna; Lyotard, Derrida...), persistem autênticos filósofos, na aceção de «procuradores da verdade» naquele sentido prático e de transformação real já acima lembrado. São autênticos *mestres* de um *saber* assim *vivido*, que não se transmite por livros ou palavras, mas – como até na pedagogia monástica ou de «escolas de vida» – pelo gesto e testemunho concreto ou exemplar. Podem dizer-se assim sábios taoístas e budistas, yoguis e sufis, mestres hassídicos e espirituais cristãos... que, independentemente da respetiva via religiosa, testemunham uma autêntica *philo-sophía* de vida, isto

é, como dizia Lanza del Vasto, não apenas um caminho de *amor à sabedoria*, do simples enamoramento pela vida, mas de *sabedoria desse mesmo amor*.

13. Esclarecido assim, muito brevemente, o contexto semântico em que diversamente se situa a Filosofia podem, então, interrogar-se as recentes pretensões de um caráter *aplicado* para a Filosofia ou, mais propriamente para o seu uso. Por carência geral de justificação para uma arte de pensar naquele sentido inútil e da referida *no man's land*, nesta época mercantil e de 'competitividades' adveio a ideia de tornar a filosofia uma «prática» útil e até rentável. Seja o projeto de uma *filosofia para crianças*, num paradigma de tipo argumentativo e meramente de jogo lúdico de exercício de certa racionalidade (que pode sufocar outra idade genética do desenvolvimento da imaginação e do sonho na criança...); seja a ideia de abrir *consultórios de filosofia*, para terapia de desvios de integração normal das mundividências, numa espécie de paralelo e duplicado das técnicas psicanalíticas; seja ainda a ideia da *filosofia na empresa* (na política, na instituição), porém no sentido de uma maior rentabilidade económica ou de outros fins previamente determinados, equivale a subalternizar o saber, 'prostituir' a sua possível verdade.

14. Tal como, na ordem do religioso, importa «não dar pérolas a porcos», e constitui grave inversão recente usar-se crenças e práticas de meditação, oração, etc. ao serviço de um mero bem-estar, meros meios terapêuticos na dita Psicologia do trans-pessoal (Stanislas Grof...), – assim também os propósitos da Filosofia *aplicada*, seja *à saúde*, *aos âmbitos do trabalho*, *da formação profissional*, ou até, em especial, aos casos de doença terminal, constituem a «boa consciência» de quem pensa ajudar teoricamente!, ou, no fundo, *moraliza* com inconfessa «má fé».

15. À parte estes usos moralizantes e desta pretensão mercantil já denunciada, se tal filosofia interpreta, outrossim, o caráter *prático* de todo o autêntico saber, e sobretudo até a capacidade *técnica* ou da sua mediação, então o que está em causa não é uma *filosofia aplicada*, mas a aplicação da Filosofia, inclusive nas repercussões conversivas, de autoconhecimento e de possível abertura à realização espiritual.

16. Não, pois, uma filosofia *técnica* que pretendesse imitar o desdobramento que no campo científico se desenvolveu, complementando as ditas «ciências puras» com o crescente e absorvente âmbito das «ciências aplicadas». Até porque nessa epistemologia percebeu-se que não há propriamente *ciências puras* que não sejam para ser *aplicadas*, embora só se possa realmente falar de *ciências aplicadas* quando sejam fundadas num saber desinteressado ou fundamental. A própria crise do saber científico advém, não só do enfraquecimento desta relação e possível horizonte de objetividade, mas

sobretudo da diluição de objetos e métodos em abordagens meramente empíricas, estatísticas e até metafóricas e retóricas, traduzindo o saber em formas quase tão só sociais de cultura. Deixa-se até a nu a *tecnociência* com as suas inter- e, mesmo, trans-disciplinaridades (Basarab Nicolescu...), bem como novo «nomadismo» conceptual (I. Stengers...). Donde que, se a filosofia imitar a ciência, como sua interpretação minimalista, ainda terá de se descobrir *teoricamente* adentro essas novas formas *técnicas* do saber.

17. Todavia, se a filosofia não tem de ser *técnica*, como um tal «fazer» no âmbito útil e da *utensilagem* (cf. Heidegger, sobre a «essência» da *técnica*...), o seu exercício é sempre técnico (como, no campo religioso, o é a oração, na meditação e, em geral, em «exercícios espirituais»...) ou duma *arte de filosofar*, no ajuste harmónico, sempre novo e diferente de acordo com a lucidez da hora. Não, pois, a tentativa *moral* (e política) da filosofia geral, mas a atenção a este *realizar* inteligente.

18. Para que haja, então, uma *filosofia aplicada*, digna deste último sentido clássico, ainda de tal «medicina de alma», seria necessário que o seu ponto de partida não fossem os sistemas teóricos tão só abstratos, nem os escolasticismos exangues de mera argumentação sofística que, como ‘filosofia filosofada’, assim normalmente se cultiva. Escutem-se, pois, e, entretanto, as vicissitudes do saber, as margens da ignorância, os caminhos do improvável, as tangências inesperadas da vida e *ame-se saber* isso mesmo e mais além... – este o *cuidado* e a sempre urgência da verdadeira filosofia.

A Recuperação do Ser pela Palavra como Meio de (Re)Conciliação entre a Filosofia Aplicada e a Filosofia Acadêmica

JOSÉ BARRIENTOS RASTROJO

Introdução: A cisão entre Universidade e Filosofia Aplicada

As relações entre a Filosofia Aplicada e a Filosofia universitária nem sempre foram cordiais. As desavenças costumam resultar de uma leitura enviesada e reduzida das obras dos grupos opostos. Esta epígrafe manifesta-se em alguns dos argumentos dos litigantes.

Começaremos por Lino Camprubí Bueno, neto do filósofo espanhol Gustavo Bueno. Enquanto se celebrava em Sevilha em 2004 o *I Congresso Ibero-americano para o assessoramento e a orientação filosófica*, Camprubí assistia à edição *XLI Congresso de Jovens Filósofos*. Ali, expôs uma comunicação intitulada “Filosofia e terapia” onde avançava as suas críticas contra a nossa disciplina¹. Algumas das mais destacadas não feriram a disciplina mas são apoiadas por muitos orientadores filosóficos, que intentam defender o rigor e a seriedade investigadora nesta prática. O neto de Bueno assinala que esta disciplina alimenta a normalização dos consultantes dentro dos cânones sociais, e assim, “se sub-roga a «verdade» filosófica à felicidade individual”. Para ele, o afã do assessor filosófico reduz-se a “restituir o sujeito ou os sujeitos da terapia à sindérese mínima para poder levar uma vida aceitável na *sociedade de referência*”. Pelo contrário, para Camprubí, a autêntica filosofia exige um caminho inverso: a crítica social. Esta provocaria mudanças nos sujeitos e levaria à emancipação dos alinhamentos mercantilistas².

Uma segunda preocupação refere a confusão dentro da Filosofia Aplicada entre o conceito “filosofia de vida” e “ideologia”. Possuir uma filosofia

¹ O texto intitula-se “Filosofia e terapia” e pode ser consultado em <http://nodulo.org/ec/2004/n027p01.htm>, último acesso 8 de março de 2013.

² Concordamos com esta perspetiva crítica, que se assume dentro dos planos da Filosofia Aplicada que temos desenvolvido. O objetivo desta disciplina aponta para um aumento da capacidade crítica do sujeito e não a sua submissão às estruturas ideologizadas e ao serviço dos poderes fácticos.

de vida não implica que esta seja devedora de uma análise meditada mas que, às vezes, procede de uma imposição extrínseca, à qual permanecemos cegos. De facto, um leigo em filosofia não distinguiria as normas que dirigem a sua existência e que são dependentes de uma construção crítica do seu pensamento das que são devedoras de uma manipulação da sociedade.

E quando se afirma que «todos temos a nossa própria filosofia»? Está-se entendendo, por filosofia, a compreensão que cada indivíduo faz do mundo a partir do seu próprio lugar no mundo, o que muitas vezes se tem designado com o rótulo de «filosofia vulgar»; mas normalmente não se mantêm os limites da ideologia ao serviço de indivíduos ou grupos?

Outro dos mal-estares do nosso jovem pensador tem origem na ausência de um “sistema filosófico” e “critérios de classificação” no seio desta profissão. Toma como modelo os grandes sistemas filosóficos e avisa que a sua ausência poderia conduzir à acusação de doxologia ou de opinião para estes estudos³.

Por último, Camprubí assinala que é preciso uma ampliação da antropologia do consultante e da ontologia do ato reflexivo, pois a pessoa é mais que razão argumental: há que integrar a emoção (e inclusive as dimensões estéticas)⁴. “Urge negar todo o sentido à pretensão de que a filosofia consiste num pensar racional sobre as coisas”; esta expansão apela às noções de *esquecimento do ser* de Heidegger e a *inteligência que sente* de Zubiri e contra as filosofias de Descartes e Kant.

Manuel Barrios, decano da Faculdade de Filosofia da Universidade de Sevilha, realizou uma crítica intempestiva contra a Filosofia Aplicada no já citado *I Congresso Ibero-americano para o Assessoramento e a Orientação Filosófica*. Apontava que nesta disciplina operava uma “falta de filosofia” ao evidenciar-se a “ausência de uma elaboração conceitual rigorosa de categorias e de saberes interligados historicamente, digna de tal nome e a sua substituição por um desfile de filosofemas, sumamente simplificados”⁵. Tomava o livro *Mais Platão e menos Prozac* de Lou Marinoff como o lugar onde

³ Sem intuito de criar polémica, note-se que esta crítica académica coloca em manifesto um profundo desconhecimento da Filosofia Aplicada. A função desta última não é doutrinar com sistemas mas ajudar indivíduos a que construam ou melhorem as suas próprias concepções.

⁴ As nossas teses de doutoramento integraram essa perspetiva. Cf. J. Barrientos-Rastrojo, *Vectores zambranianos para uma teoria da Filosofia Aplicada à Pessoa*, Sevilha, Universidade de Sevilha, 2010.

⁵ Cf. J. Ordóñez García – F. Macera Garfia – J. Barrientos-Rastrojo (eds), *La filosofía a las puertas del tercer milenio*, Sevilha, Fénix, 2005, p. 308.

se amplificavam as deficiências desta disciplina e, sobre essa base, identificava os esforços do assessoramento filosófico como uma “variada oferta de filosofemas”⁶, devido a uma “falta de compreensão profunda e de um profundo entendimento da filosofia”⁷. Apoia o seu argumento de comentário que A. Volpone verte na revista italiana de orientação filosófica, *Phronesis*; este destacava a “banalização e instrumentalização de preceitos, noções e procedimentos da tradição filosófica”⁸.

Barrios acrescenta a esta crítica a escassa incidência político-social desta profissão, posto que os seus agentes se dedicam, seguindo a linha de Camprubí, a normalizar o consultante, em lugar de incentivar as suas capacidades críticas contra o sistema⁹.

Por último, a leitura da literatura, novamente centrada em *Mais Platão e menos Prozac*, levava-o a referenciar a profissão como “pura literatura individualista de entretenimento e *bricolage* do eu”¹⁰.

Josep Pradas, professor do secundário e investigador na Universidade de Barcelona, também elege como paradigma o livro de divulgação de Lou Marinoff para acusar esta disciplina de criar livros de autoajuda em lugar de tratados sérios de filosofia. Estes livros são descritos como uma “ameaça do interior”¹¹ à filosofia, posto que nos levam a um pragmatismo que serve fins sociais e políticos dos poderosos. Por outro lado, a inutilidade da filosofia académica seria sintomática da libertação de tal subserviência. E mais, Pradas chega a duvidar das capacidades transformadoras da filosofia, pois “as

⁶ *Ibidem*, p. 314.

⁷ *Ibidem*, p. 312.

⁸ *Ibidem*, p. 308.

⁹ Se bem que este artigo não pretenda gerar controvérsia sobre estes aspetos, há que indicar autores como Roxana Kreimer ou Ran Lahav que explicitaram as dimensões político-sociais críticas desta profissão. De facto, Ran Lahav distinguia entre filoterapêutica e a autêntica prática filosófica, correspondendo a primeira com as apreciações de Manuel Barrios. A filoterapia afastar-se-ia da sua prática de Filosofia Aplicada. Cf. R. Lahav, «Philosophical practice: Normalization or inner transformation?», Reflexão de 25 de setembro de 2005, disponível on-line em http://www.geocities.com/ranlahav/PC_Reflection_1.html, último acesso a 12 de fevereiro de 2011; R. Lahav, «Small Philosophical Practice and Grand Philosophical Practice», in Barrientos Rastrojo, J. (Ed.): *Philosophical Practice. From Theory to Practice*, X-XI, Sevilha, 2006, pp. 93-96; R. Lahav, «Much More than Critical Thinking», disponível on-line: http://www.geocities.com/ranlahav/Reflection_4.html, último acesso 11 de janeiro de 2012.

¹⁰ J. Ordóñez García – F. Macera Garfia, – J. Barrientos-Rastrojo (eds), *La filosofía a las puertas del tercer milenio*, op. cit., p. 310.

¹¹ Josep Pradas, «Autoayuda: ¿el futuro de la filosofía? Reflexiones a propósito de Lou Marinoff», in *Astrolábio. Revista internacional de filosofía*, n.º 5 (2007), p. 36.

peças gostam de comprar, não pensar”¹². Assim, toda a alegação a favor de uma reflexão que pretenda modificar a estrutura social não cabe nos seus esquemas filosóficos.

Por último, Pradas acusa *Mais Platão e menos Prozac* de um interesse desmedido pelos casos particulares, enquanto a vocação filosófica se vincula com a “totalidade”¹³, com sistemas compreensivos que aglutinam uma resposta que não seja parcial nem fragmentada.

Da parte dos profissionais da disciplina, tão pouco faltam divergências. Mónica Cavallé, presidente da já extinta ASEPRAF, distingue dois tipos de filosofia: a especulativa, que se transmite nas aulas e nos âmbitos académicos, e a que é “sabedoria de vida, conhecimento indissociável da experiência quotidiana”¹⁴. Conota a primeira como “teórica e especulativa” e a segunda como “sapiencial e transformadora”¹⁵. A filosofia académica, segundo a tenerifenha, “deixou de ser mestra da vida”¹⁶, sendo a universidade que forçou a desapareição desta caracterização, pois antes da aparição da citada instituição entendia-se este saber como uma arte de vida¹⁷. Cavallé adere a uma reflexão que pretende “inspirar” antes que “explicar”¹⁸. A filosofia académica terminou como um conjunto de sistemas com escasso impacto na própria vida e alheia ao trabalho realizado por estoicos como Musónio Rufo ou Epicteto¹⁹.

Assim mesmo, a sua obra *La filosofía maestra de vida* assinala que a filosofia sapiencial se diferencia da académica e sempre possuiu um clima

¹² Cf. *ibidem*, p. 38.

¹³ Cf. *ibidem*, p. 40.

¹⁴ M. Cavallé, *La sabiduría recobrada*, Madrid, Oberón, 2002, p. 14.

¹⁵ M. Cavallé, *La filosofía, maestra de vida. Respuestas a las inquietudes de la mujer de hoy*, Madrid, Aguilar, 2004, p. 27.

¹⁶ *Idem*, *La sabiduría recobrada*, p. 28.

¹⁷ *Idem*, *La filosofía, maestra de vida*, p. 33.

¹⁸ *Idem*, *La sabiduría recobrada*, p. 15. Novamente, poder-se-ia citar para, ou pelo menos, matizar estas asserções a trabalhos de académicos como *A proposição do fundamento* ou *Caminhos do bosque* de Heidegger (onde se apresenta o saber como um “poder aprender”), *Claros do Bosque* ou *Notas de um método* de María Zambrano (filosofar é decifrar o sentir originário), *Arte y verdad en la palabra* de Gadamer (quem assume as dimensões compreensivas das ciências do espírito antes das explicativas das ciências da natureza e utiliza como critério de tal compreensão a verdade da arte) e os três tomos da *Filosofía de las formas simbólicas* ou a *Antropología filosofía* de Ernst Cassirer (que indaga nas dimensões formais da realidade, as quais não se fundam, essencialmente, numa apreensão técnica mas intuitiva).

¹⁹ *Idem*, *La filosofía, maestra de vida*, pp. 25-26.

universal²⁰. Paradoxalmente, assistimos à mesma crítica, apesar de agora proferida de outra frente, como a que Planas atribuía à Filosofia Aplicada.

As asseverações de Cavallé parecem acasalar Academia e filosofia analítica, pela sua vocação argumentativa e expositiva, e Filosofia Aplicada com as dimensões continentais e místicas da história do pensamento. Jaume Puigferrat repete esta dualidade de modo mais manifesto: Filosofia Prática “são aquelas utilizações da filosofia que têm como objetivo principal a sua aplicação concreta na sociedade e nos seus indivíduos”, enquanto Filosofia teórica ou “analítica” “é aquela parte da filosofia que é principalmente abstrata e autorreferencial e que se desenvolve de modo fechado em círculos académicos”²¹.

Roxana Kreimer, orientadora filosófica argentina, estabelece a sua posição com base num elitismo academicista que impedia o acesso à filosofia a todo aquele que não tivesse estudado os seus mistérios. O prólogo do seu livro *Artes del buen vivir* rotula a filosofia dos últimos séculos, procedente da academia, como “hiperespecializada e tributária de um culto feiticista à personalidade”. Esta especialização excessiva traduz-se numa “linguagem abstrusa e obscura” ou numa “geringonça inextricável”. De facto, justifica, os discursos filosóficos que não são intrincados, são degradados pela universidade como “simplificações abusivas próprias de *fast-thinkers*”²².

A ferida pode-se ir abrindo à medida que se trazem à colação outros autores. Todavia encerramos o nosso pequeno elenco, que não pretende ser exaustivo, com uma visão meia subversiva. Michel Onfray, conhecido por abrir uma universidade popular em França depois de abandonar o seu posto

²⁰ O conhecimento da filosofia do romanticismo de Jena, a trajetória das Ciências do Espírito ou das influências posteriores de ambos os movimentos em autores como Nietzsche, Heidegger, Zambrano ou Gadamer, obrigariam a suavizar estas asseverações.

²¹ J. Puigferrat, *El pez que vivía fuera del agua. Como la filosofía práctica puede ayudar a encaminar nuestra vida*, Maeva, Madrid, 2008, p. 20. Escusado será dizer que nem toda a filosofia teórica pertence ao campo da orientação analítica da filosofia, mas que é preciso abordar orientações continentais. No que respeita à autorreferencialidade da Filosofia Académica, temos que indicar que esta também se pode encontrar na Filosofia Aplicada, tal como veremos no nosso esquema. Esta autorreferencialidade evita os perigos de um pragmatismo que ensombra alguns sentidos do ente. Para além disso, isto não conduziria a que, *eo ipso*, a Filosofia Aplicada possuísse resultados. O facto de que a sua visão não procure objetivos não implica a negação dos seus resultados. Uma obra de arte não deverá possuir finalidade e, como tal, abandonar resultados de evidente valor na sua relação com o contemplador. Por outro lado, rotular toda a Filosofia Académica de autorreferencial implica o esquecimento de áreas universitárias como a Ética ou a Filosofia Política. Assim, a bioética saiu dos claustros e abalou os fundamentos da nossa sociedade nos últimos anos.

²² Cf. Prólogo de *Artes del buen vivir*, Anarres, Buenos Aires.

universitário, aposta em aproximar a filosofia às pessoas, tendo presente o facto de “que a filosofia chegar à rua não quer dizer que tenha que andar na rua”²³. Em primeiro lugar, aproxima-se das críticas de Cavallé ou Puigferrat na sua descrição da função desempenhada pelos professores: “continuam repetindo, mais ou menos bem, a teoria de terceiros – pagos pelo Estado para essa tarefa, destinada parcialmente a impossibilitar qualquer trabalho realmente filosófico –”²⁴. De facto, os “dadores de lições” identificam-se com os campeões de uma filosofia serva da ideologia do poder²⁵. Isto é fruto de uma instituição que elege os autores e as teorias da história do pensamento entre os que não danifiquem o sistema²⁶. Assim se infere uma crítica à academia que, previamente a Universidade vertia contra a Filosofia Aplicada: ajudar a normativizar o sujeito em lugar de incentivar as suas capacidades críticas (!). Não é esta a única vez que isto sucede: Onfray afincase na crítica kreimeriana ao aludir que, com frequência, a complicação dos seus assertos oculta a sua leveza, a sua banalidade²⁷. Não aparecia a referência a este termo em Planas ou Barrios?

Estes juízos animam a vocação político-social de Onfray, articulada com a sua crença filosófica, a de devolver ao povo os *insights* da história do pensamento²⁸. O seu destinatário não é o “público incestuoso”, alunos do secundário, bacharelato, universidade e professores de filosofia, que assumem esta área de conhecimento ideologicamente²⁹; pelo contrário, quer abrir-se a todo aquele que se atreva a seguir o ditado kantiano *sapere aude!*

Do mesmo modo que Cavallé, Onfray assume que a finalidade última do ato reflexivo transcende a aprendizagem intelectual: antes de tudo, deve ser transformação³⁰, instância esquecida na Academia.

Então, como indicou Manuel Barrios, critica a biblioteca cor-de-rosa filosófica³¹, que só serve para o entretenimento e não para o fortalecimento das capacidades analíticas.

Baseados nestes argumentos, muitos orientadores filosóficos entraram em litígio com a instituição que os ajudou a trilhar as primeiras sendas

²³ M. Onfray, *La comunidad filosófica. Manifiesto por una Universidad popular*, Barcelona, Gedisa, 2008, p. 83.

²⁴ *Ibidem*, p. 37.

²⁵ *Ibidem*, pp. 42-43.

²⁶ Cf. *ibidem*, pp. 62-63.

²⁷ Cf. *ibidem*, pp. 121-125.

²⁸ Cf. *ibidem*, pp. 111-113.

²⁹ Cf. *ibidem*, pp. 107-108.

³⁰ Cf. *ibidem*, pp. 38-39.

³¹ Cf. *ibidem*, pp. 53, 90-93.

formais do itinerário filosófico. Assim mesmo, muitos académicos assinalam que a Filosofia Aplicada não é filosofia, de modo algum, mas mera sofística mercantilizada e com escassa capacidade para realizar uma crítica ao sistema.

Os últimos anos vieram contribuir para fechar essa ferida, desde a prática à teoria, a abrir canais que expliquem como esta incomensurabilidade não é ajustada à realidade. A defesa de teses doutorais de alguns dos nossos alunos, a criação de grupos de investigação, as publicações, congressos e redes de investigação universitária são mostras disso. Assim mesmo, temos descrito os modos de sarar esta ferida em várias conferências, artigos, prólogos e entrevistas³². Este artigo dá continuidade a esta explicação, pois ajuda a compreender que os desempenhos se realizam num mesmo barco ainda que em departamentos funcionais diferentes mas não opostos.

I. Filosofia Aplicada: descrição e funções

I.1. Descrição

Em 2006, quando se iniciou o *I Master de Filosofia Aplicada* em Espanha, na Universidade de Sevilla, vi-me na necessidade de articular uma definição sintética que expusesse o conteúdo da prática realizada em consulta e nos grupos, sem renunciar às propostas realizadas em diversas partes do mundo. A descrição vinculava-se mais com as sessões individuais do que com os trabalhos grupais, pois a minha prática profissional tinha-se vinculado, especialmente, com elas. Os termos usados reuniam como denominador comum o que se entendia por esta profissão a nível global. Deste modo, renunciava-se às especificidades que alguns profissionais introduziam nas suas sessões. De facto, renunciei em grande parte à abordagem ontológica e poética procedente das minhas investigações do *corpus* filosófico de Maria Zambrano.

Esta definição-descrição genérica e com aspirações a converter-se num instrumento válido para a maior parte dos profissionais rezava o seguinte:

Processo de conceptualização e/ou clarificação (des-velamento) sobre questões relevantes (significativas e/ou essenciais) para o consultante cujo objetivo é a melhora dos atos de pensamento da pessoa (da ação do pensar

³² A modo de exemplo, consulte-se a obra que coordenámos em 2010, *Filosofia aplicada y universidad*: José Barrientos-Rastrojo, (ed.), *Filosofia aplicada y universidad*, Madrid, Visión, 2010, ou o prólogo a essa mesma obra «¿Desterrados o integrados? La Filosofía Aplicada en el ámbito universitario».

no momento em que se está a pensar) e/ou depuração dos seus conteúdos de verdade (conteúdos concretizados nas sessões) e cujo resultado costuma ser o bem-estar (a melhora da vida da pessoa, acrescentamento da criticidade no que diz respeito às ideologias, aprofundamento na sua vida, etc.).

1.2. Funções da Filosofia Aplicada

1.2.1. Funções emancipatórias e críticas

Explicámos cada elemento da definição proposta em diversos escritos. Incentivamos o leitor interessado a ir na sua direção se deseja aprofundar a mesma³³. Aqui, nos deteremos, exclusivamente, num conjunto de aspetos e ampliaremos algumas funções, às quais não aludimos previamente de modo claro e manifesto.

Concordando tanto com Manuel Barrios como com Onfray, não consideramos que a Filosofia (nem a Filosofia Aplicada) deva possuir um caráter pragmatista nem normalizador. A sua finalidade é autorreferencial, isto é, procurar nas suas próprias entranhas a melhoria dos atos de pensamento e dos conteúdos verdadeiros. Do mesmo modo que a arte, a filosofia reclama-se a si mesma como o seu próprio fim.

Asseverava o mencionado Decano da Faculdade de Filosofia, que a utilidade da reflexão “radica em ser inútil”³⁴. Assim, o *objetivo* não é extrínseco mas consiste na “melhoria dos atos de pensamento da pessoa (da ação do pensar no momento em que se está a pensar) e/ou depuração dos seus conteúdos de verdade (conteúdos concretizados nas sessões)”, isto é, melhorar o ato filosófico em si mesmo. Isto não implica que esta especialidade não atinja *resultados* práticos, a saber, “o bem-estar (a melhoria da vida pessoal, aumento da criticidade no que diz respeito às ideologias e aprofundamento de vida)”. Do mesmo modo, também a arte sem *pretender* que a pessoa aprofunde as suas capacidades estéticas, consegue aumentar as suas competências para captar com maior profundidade a realidade. Esta indicação faz com que a profissão transcenda a imagem, transmitida por alguns académicos, que a assinalam como mera *normalizadora* de sujeitos dentro de

³³ Recomendamos especialmente o primeiro capítulo do segundo bloco de *Resolución de conflictos desde la Filosofía Aplicada y desde la Mediación*. Cf. José Barrientos-Rastrojo, *Resolución de conflictos desde la Filosofía Aplicada y desde la Mediación*, Madrid, Visión, 2011, pp. 157-165.

³⁴ J. Ordóñez García – F. Macera Garfia – J. Barrientos-Rastrojo (eds), *La filosofía a las puertas del tercer milenio*, op.cit., p. 311.

sistemas que, ocasionalmente, são injustos. A Filosofia Aplicada, ao não dever-se ao sistema mas aos processos internos de análise críticos, melhora as competências argumentativas, de deliberação e hermenêuticas do sujeito e produz uma emancipação das constrações sociais que, antes estavam ocultas ao consultante. Ao ajudar o sujeito a encarregar-se dos “impositores desconhecidos”³⁵ sociais que lhe impõem modos de vida e que lhes criam infelicidade, não se pretende reintegrar a pessoa nesses padrões. Trata-se de a tornar consciente e, assim, não se resolve o problema mas dissolve-se. A consequência é clara: alcançar sujeitos autônomos e, por fim, divergentes dos subtis ditames ideológicos impostos pela sociedade de mercado ou outros interesses dos poderes fácticos³⁶.

A segunda função da Filosofia Aplicada, sobre a qual não nos temos debruçado com tanta frequência nos nossos trabalhos, reside na capacidade para devolver fulgor à palavra e às manifestações culturais e espirituais. Se conseguirmos alcançar este fim, conseguimos responder à vocação humanista da filosofia. Esta é a essência do ser humano, o que interpela as pessoas incapazes, ou sem desejo de se elevar a esta elite humana (não económica). Voltaremos a este aspeto crucial.

1.2.2. Introdução às funções complexas

A sede desmesurada de tecnologia do nosso século xx trouxe uma compreensão que adiou outras visões da realidade, encobrindo partes dela ou modos de acesso à mesma. Esta foi uma denúncia de diversos filósofos da contemporaneidade.

Maria Zambrano, filósofa espanhola, conhecida pela teoria da razão-poética, expõe a “soberba” da racionalidade pragmatista, que domina os nossos dias, nos seguintes termos: “o que não responde à razão é *mito, engano adormecedor; sombra de uma sombra* movendo-se sem sair da pétrea morada da caverna”³⁷. A racionalidade lógico-argumentativa cresce na modernidade como cânone para determinar a verdade, ocultando-se outras perspetivas como razão narrativa, poética ou mística. Continuando este obscurecimento de perspetivas do real, Heidegger advertiu que o ente se convertia num

³⁵ Cf. J. Barrientos-Rastrojo, *Introducción al asesoramiento y la orientación filosófica. De la discusión a la comprensión*, Tenerife, Idea, 2005, pp. 185-193.

³⁶ Aqui, encontramos concomitâncias com o pensamento de Paulo Freire. Atualmente trabalhamos sobre este ponto num capítulo para um livro brasileiro.

³⁷ M. Zambrano, *Manuscrito inédito* n.º 214, p. 10.

“ser disponível” ou adquiria a conotação de “utensílio”³⁸. De modo eloquente, assinala que o metal “sente nostalgia e quer abandonar as moedas e as rodas, que lhe ensinam uma vida pequena”³⁹. O metal das moedas perde, nesta configuração, a sua amplitude, aquela que o define pela sua própria essência metálica sem ficar reduzido à sua função crematística. Esta função identifica-se com esta vida *pequena*, uma vez que diminui a sua qualidade hermenêutica devido à tirania tecnológico-pragmatista.

Esta perspetiva alcança o sujeito e a sua compreensão da realidade, escondendo a multidimensionalidade que possui a pessoa humana e o entende como objeto disponível. A antropologia explicitada em *O homem unidimensional* de Marcuse evidenciava este facto por meio de três premissas: “1) a ratificação do pensamento cognoscitivo mediante a experiencia dos factos; 2) a orientação do pensamento cognoscitivo para as ciências físicas como modelo de certeza e exatidão; 3) a fé em que o progresso no conhecimento depende desta orientação”⁴⁰.

Verdade e método de Hans Georg Gadamer agita-se contra esta realidade asfixiante e limitante: “os métodos da ciência natural não alcançam tudo o que vale a pena saber, nem sequer o que mais vale a pena: os fins últimos, que devem orientar todo o domínio dos recursos da natureza e do homem”⁴¹. A opressão científico-tecnológico-pragmatista reduz a obra de arte e a cultura a um saber menor. A arte não contém verdade alguma mas converte-se em elemento “de luxo e decoração”⁴². Esta atitude oculta não só um dos significados da realidade mas o seu órgão por excelência, para intuir o sentido da realidade em si mesma. Posto que, como indicou Heidegger, “foi a obra de arte quem nos fez saber o que é *de verdade* um sapato”⁴³, pois a obra de arte é um “instrumento da verdade”.

Para Heidegger, o significado de umas botas não fica determinado pela natureza funcional que lhes atribui o camponês, posto que para ele estas são mais que um *mero utensílio*. A obra de arte de Van Gogh, onde aparecem as botas, manifesta a essência cromática e plural desses sapatos. Perante ela, cada contemplador intui uma natureza diferente, uma vez que o retrato não reduz os seus significados mas abre a obra em si mesma. Eis a grandeza da arte: (1) abrir a realidade a partir si mesma e não a partir de sentidos

³⁸ M. Heidegger, *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 2001, p. 22.

³⁹ *Ibidem*, p. 217.

⁴⁰ H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel, 1981, p. 199.

⁴¹ H.G. Gadamer, *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 2000, p. 43.

⁴² M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 52.

⁴³ *Idem*, *Caminos del bosque*, p. 23.

impostos e (2) permitir a abertura dos sentidos do espectador, capacitar para ver a realidade no seu ser autêntico.

Ernst Cassirer assinala, na mesma linha, que “a arte não é uma imitação mas um descobrimento da realidade”⁴⁴. A arte transcende a limitação do concreto e permite alcançar a universalidade que já se encontra no objeto: “a arte revela-nos as formas puras mais além da materialidade”⁴⁵. Essas formas puras não abandonam o concreto mas se incarnam na própria materialidade singular, constituindo-a⁴⁶. Nem é necessário referir que esta apreciação permanece cega às perspectivas pragmatistas.

A antropologia de Cassirer indica a condição simbólico-cultural ou a “inteligência e imaginação simbólica” como a própria do sujeito humano⁴⁷: “Sem simbolismo, a vida do homem seria como as dos prisioneiros na caverna de Platão. Estaria confinada dentro dos limites das suas necessidades biológicas e dos seus interesses práticos; sem acesso ao mundo ideal que se lhe abre, de diversos modos, com a religião, a arte, a filosofia e a ciência”⁴⁸. Portanto, compreender a pessoa implica aceder a estes universos onde se abrem as formas simbólicas. Esta é a linha central dos três volumes que compõem a sua *Filosofia das formas simbólicas*. A pessoa não se depara meramente com *objetos* mas com entes dotados de significado: não vemos a fibra alimentar no prato mas a sua presentificação, como *salada Nicósia* ou como *espinafres*, e é isso que determina o nosso afeto ou aversão em face do conteúdo. Esta atitude fica determinada também pelas aprendizagens culturais, muito diferentes num azteca, num maia ou num europeu do século XXI. Esta teoria explica a razão pela qual uma pessoa chega a pagar enormes somas de dinheiro por uma cruz de madeira que pertencia a sua mãe enquanto outros ficam surpresos com “tal desperdício”.

Atualmente, autores, como os citados Martín Heidegger⁴⁹ e María Zambrano⁵⁰, ou outros, como Mauricio Beuchot⁵¹, colocaram a nu a importância das dimensões simbólicas: nada de novo sob o sol, à luz dos argumentos

⁴⁴ E. Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a la filosofía de la cultura*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 211.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 213.

⁴⁶ E. Cassirer, *Filosofia de las formas simbólicas I*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1971, pp. 36-50.

⁴⁷ *Idem*, *Antropología filosófica*, p. 56.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 68.

⁴⁹ M. Heidegger, *Caminos del bosque*, p. 200.

⁵⁰ Cf. M. Zambrano, *De la aurora*, Madrid, Tabla Rasa, 2004, p. 79.

⁵¹ Cf. M. Beuchot, *Metáforas de nuestra vida. Antropología e interpretación*, Hergué, Huelva, 2011, p. 49.

precedentes. Esta ausência traça uma missão determinante que unirá solidariamente a Filosofia Acadêmica e a Filosofia Aplicada: cantar o sentido coral da realidade para que esta revele o seu cromatismo essencial.

1.2.3. Atualização do canto filosófico

O *canto da razão*, que propomos aqui para a Filosofia Aplicada, mobiliza o sujeito até ao mais humano dos seus sentidos: a *episteme* aristotélica, o *nous* platónico ou a captação da forma do já aludido Cassirer. O sentido da vista capta o conteúdo particular de um quadro, mas é necessária uma certa inteligência intuitiva e incarnação cultural para compreender esse sentido. O ouvido permite-nos escutar o som compassado das notas de uma pauta, e mesmo uni-las para perceber uma sinfonia; mas sem uma compreensão noético-cultural, dificilmente alguém se elevará da partitura até ao mundo sublime da 5.^a sinfonia de Beethoven⁵². Os olhos de uma criança podem transitar pelas letras de um livro, mas só os do adulto culto e com formação literária básica poderão desfrutar esteticamente (e compreender com maior acuidade o sentido) de *Fortunata y Jacinta*, de Pérez Galdós, ou do *El Quijote* de Cervantes, uma vez que o texto transfigura o rosto e abre-se a partir de si mesmo. Aquele que não tenha passado por esta formação permanece cego aos significados, impedindo-se que as palavras lhe abram o verdadeiro ser; pelo contrário, o seu coração permanece oculto por detrás de uma comparação onde o leitor ingénuo só percebe “uma sequência *aborrecida* de palavras”.

Cassirer concretiza este ato de abertura da implicação mediante o exemplo da história. A missão do historiador transcende a narração arqueológica de marcos do passado que nada dizem ao presente: “através destas obras petrificadas da cultura, a história deteta os impulsos dinâmicos originais”⁵³.

O historiador tem que aprender a ler e interpretar documentos e monumentos, não só como vestígios mortos do passado, mas como mensagens vivas que se dirigem a nós com linguagem própria. O que o historiador

⁵² Lou Marinoff aludiu a três universos problemáticos de que se ocupam três profissões: do biológico se encarregaria o médico, do afetivo, o psicólogo, mas do noético ou cultural, se encarregaria o filósofo. Em consequência, conclui: “*philosophical counseling helps people solve or manage everyday problems whose biological focus is not primarily at issue but whose cultural focus requires illumination or elaboration (...). Thus a client with a pressing moral dilemma does not normally require either a brain-scan or a psychological exploration of his childhood: he requires a philosophical inquiry into the nature of the dilemma, the scope of its possible resolutions, and their ethical implications*”, L. Marinoff, *Philosophical Practice...* p. 78.

⁵³ E. Cassirer, *Antropología filosófica*, p. 271.

procura é a materialização do espírito de uma idade passada, (...) não a “recoleção” mas a “ressurreição do passado”⁵⁴.

Assim, não persegue uma “imagem afastada da coisa”⁵⁵, mas um fazer emergir a sua essência. María Zambrano deu este sentido à sua filosofia: trazer a realidade à superfície e ensinar os outros a olhá-la para este milagre ontológico. Exemplifica o caso com o ente icónico: saber olhar um ícone é libertar a sua essência, trazê-la à nossa vida, sem destruir a forma que a contém, deixando-a ao mesmo tempo ali. É difícil e necessita muito treino (...). Saber contemplar deve ser saber olhar com toda a alma, com toda a inteligência e até com todo o corpo, o que é “participar”, participar da essência contemplada na imagem, torná-la vida⁵⁶.

Heidegger e Gadamer entenderam que o objeto de estudo da filosofia é o ser. O ser é a realidade mais *aberta*, uma vez que repousa por detrás de qualquer ente: todo o ente é. Consequentemente, o ser deve possuir uma abertura suficiente para incluir no seu seio qualquer determinação ontológica. Por conseguinte, descobrir o significado do ser supõe dispor-se no mundo da forma mais aberta, da não restrição de sentidos. Perante esta paisagem, a pergunta, mais que a resposta, surgirá como o lugar oportuno para exercer o labor filosófico: a captura do ser. Assim, ao “saber é poder aprender” de Heidegger se uniria solidariamente o seguinte fragmento de *Verdade e método*: perguntar quer dizer abrir. A abertura do perguntador consiste em que não está fixada uma resposta. O perguntado fica no ar a respeito de qualquer sentença decisória e confirmatória. O sentido do interrogar consiste precisamente em deixar a descoberto a questionabilidade do que se interroga.⁵⁷

A pergunta, aquela que atrai o ser, constitui uma ferramenta básica da Filosofia Aplicada. Quem o indicou com maior insistência foi o francês Oscar Brenifier⁵⁸, se bem que a maior parte das práticas grupais e individuais filosóficas assim procedam. O grupo ETOR indica que o seu trabalho não é dar conselhos mas propor perguntas, a partir das quais o consultante

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 259-260.

⁵⁵ Cf. M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, pp. 110-111.

⁵⁶ M. Zambrano, *Delirio y destino (los veinte años de una española)*, Madrid Mondadori, 1989, p. 160.

⁵⁷ H.G. Gadamer, *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 2001, p. 440.

⁵⁸ Cf. O. Brenifier, «La consulta filosófica (los principios)», in *Revista ETOR*, número 2, Sevilla, 2004, pp. 9-22; *Idem*, «La consulta filosófica (las dificultades)», in *Revista ETOR*, número 2, Sevilla, 2004, pp. 23-34; G. Arnáiz, «Oscar Brenifier: el mago de los talleres filosóficos», in *Revista ETOR*, número 3, Sevilla, 2004, pp. 9-15.

possa descobrir o seu caminho⁵⁹. Com isto, se responde a esta procura ontológica (e autorreferencial) da metafísica e da filosofia.

Os sentidos do mundo são abertos mediante a palavra, e o próprio diálogo ajuda o sujeito a pôr-se em claro, aberto, na clareira. Fazer filosofia em consulta ou num seminário supõe romper com o estabelecido, com o ideológico e gerar um discurso autónomo. Esta é a prática que qualquer bom ensaísta procura alcançar. Tal concordância levou-nos a comparar a atividade da consulta com a elaboração de um ensaio filosófico⁶⁰. O cuidado da palavra, que pede Gadamer, está de acordo com o tipo de leituras filosóficas de Ran Lahav nas suas sessões grupais como orientador filosófico. Ele procura as vozes do texto para que falem por si mesmas, evitando toda a violência pragmatista e/ou reducionista⁶¹.

Em suma, fazer filosofia implica, tanto dentro como fora da Universidade, “oferecer-se a ela, entregar-se à sua mão cruel para que, implacavelmente, opere no nosso espírito”⁶² uma transformação que nos permita ver. Esta entrega ao texto, em lugar de obrigar o texto a que se manifeste desde a nossa metodologia, abre os sentidos a partir deles mesmos. Na linha de Angelus Silesius, citado por Heidegger, implicaria ficar pelo “porque” da rosa e não no “pelo quê”, pois “a rosa é sem porquê; floresce porque floresce, não cuida de si mesma, não pergunta se a vemos”⁶³. Aqui, no lugar do exíguo sentido finalista e pragmatista, opera-se uma abertura a que o ente se manifeste no seu sentido mais amplo e autêntico⁶⁴.

⁵⁹ Cf. ETOR, «Filosofia aplicada para ETOR: ¿Qué es la orientación filosófica?», in José Barrientos-Rastrojo (ed.), *Filosofia aplicada y universidad*, p. 96.

⁶⁰ Véase «El ensayo filosófico como modelo para la orientación filosófica», capítulo III do livro *Idea y proyecto. La arquitectura de la vida* (cf. José Barrientos-Rastrojo & Jorge Humberto Díaz, *Idea y proyecto. La arquitectura de la vida*, Madrid, Visión, 2010, pp. 87-117). Cf. a minha conferência no *II congreso português de ética aplicada* na Universidade do Porto, em 2006, que se intitulou «O ensaio filosófico como proposta para o Aconselhamento Filosófico Individual. Aplicação nos meios telemáticos».

⁶¹ R. Lahav, «Small Philosophical Practice and Grand Philosophical Practice», in J. Barrientos-Rastrojo (Ed.), *Philosophical Practice. From Theory to Practice*, X-XI, Sevilla, 2006, pp. 93-96.

⁶² M. Zambrano, *Unamuno*, Barcelona, De Bolsillo, 2003, p. 37.

⁶³ M. Heidegger, *La proposición del fundamento*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991, p. 71.

⁶⁴ Consideramos que a abertura desses sentidos se pode otimizar partindo do conceito de experiência em lugar do (ou para além de) da “pergunta”. A pergunta limita a resposta a um formato linguístico. Este assunto não será aqui discutido e aceitamos que a pergunta é o âmbito que permite a maior abertura à realidade, a que dispõe, da melhor forma, no aberto.

Adquirir o universo do aberto, não implica permanecer como contemplador passivo. Cassirer extrai a arte da *mimesis reproductiva* para levá-la à da *agência criadora*. O artista não é aquele que copia a realidade e a translada para o seu discurso, quadro ou reflexão, de forma mais detalhada. Se assim fosse, a fotografia teria substituído a pintura e o melhor filósofo não seria quem melhor refletisse mas o melhor monge copista do passado. A compreensão da obra de arte implica uma *revitalização* da fonte, a elevação da materialidade, o capturar da sua forma sutil e *cantá-la* (emprestar-lhe a nossa própria voz) como obra de arte. “O olho artístico não é um olho passivo que recebe e regista a impressão das coisas; é construtivo, e só mediante atos construtivos podemos descobrir a beleza das coisas naturais”⁶⁵.

Se o escultor realiza esta ação quando da rocha extrai o *Pensador* ou o *Discóbolo*, o filósofo deveria ser capaz de fazer o mesmo quando numa aula de filosofia, num escritório ou numa sessão de consulta se compromete com a sua autêntica missão reflexivo-questionadora: *revitalizar a forma* da filosofia atuante e vivente.

Quando a terminologia complexa ou a banalidade do discurso impedem a realização desta viagem no aluno, no consultante ou no assistente, viola-se a natureza da profissão. Quando se realiza de modo adequado, há um acesso à totalidade, uma vez que a materialidade das palavras permite tal elevação.

Note-se que neste processo, o que se obtém da filosofia é a capacidade de ver não contra o sistema mas além dele, sempre que este seja redutor e reducionista. Cassirer colocava-o nos seguintes termos para a arte: as artes plásticas permitem-nos ver o mundo sensível em toda a sua riqueza e diversidade. O que conheceríamos dos infinitos matizes das coisas se não fossem as obras dos grandes pintores e escultores? Assim também, a poesia é a revelação da nossa vida pessoal.⁶⁶

1.2.4. Síntese

A partir destas panorâmicas, poderíamos abrir as funções da Filosofia (e da Filosofia Aplicada). Em relação à palavra e à reflexão dialógica e discursiva, pretende-se alcançar os seguintes objetivos:

⁶⁵ E. Cassirer, *Antropología filosófica*, p. 222. Neste sentido, assumimos uma hermenêutica como ato profético tal como expõe Richard Palmer (cf. R. Palmer, *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*, Madrid, ArcoLibros, 2002, pp. 31-38).

⁶⁶ E. Cassirer, *Antropología filosófica*, p. 249.

- Cuidar a palavra na lição, nas aulas e nos textos, na reflexão e no diálogo mediante as seguintes sugestões:

- Retomar a densidade cromática por meio de reflexões profundas materializadas dialogicamente e vertebradas mediante as ferramentas do pensamento e os conteúdos da história conceptual.

- Vitalizar a palavra morta nos livros ou desgastada pelo abuso valorizando-a e sendo fiel a si mesma. Não se trata de *utilizá-la* para *solucionar* problemas mas de *trabalhá-la* para que mediante este labor se *dissolvam* os problemas.

- Abandonar o pragmatismo aplicado à palavra, ao discurso, ao sentido e à realidade em geral, para deixar que todas estas entidades despertem por si mesmas, a partir do seu interior, sem lhes aplicar moldes mas, pelo contrário, quebrando-os repetidamente.

- Resgatar a autenticidade e a interioridade mediante a leitura e atualização da obra (discurso, escrita, diálogo), pois “a maneira correta de cuidar da obra” só nos ensina “a própria obra” na sua implantação⁶⁷.

- Aplicar cada um destes pontos às pessoas e grupos limitados por um pragmatismo vesgo.

- Transformar os atos em que se usa a palavra (dentro ou fora da academia) num acontecimento vivido e vivificador.

Estas ações autorreferenciais produziriam os seguintes *resultados* no indivíduo e na sociedade:

- Seria incentivado o acesso a si mesmo do sujeito ao colocá-lo em contacto com verdades básicas e universais.

- Seria resgatado o sujeito como obra de arte na medida em que o põe na abertura do ser e lhe marca como único caminho a formalidade da autenticidade.

- Ajudar-se-iam os grupos e sujeitos a compreender que a sua ação nem sempre terá que ser revolução, isto é, oposição crítica que se alimenta de si mesma. Pelo contrário, a ação passa a ser o resultado de um compromisso com a autenticidade, com a exposição da palavra como destino do homem. Assim, a ação política, por exemplo, não só será exercida nas trincheiras pragmáticas mas também como vocação ontológica.

- Em suma, dotar-se-ia o sujeito de autonomia a partir das suas dimensões essencialistas e os problemas não se resolveriam mas dissolver-se-iam.

⁶⁷ M. Heidegger, *Caminos del bosque*, p. 49.

1.3. Outras conexões mais visíveis entre Filosofia Aplicada e Filosofia Académica

1.3.1. Introdução

Uma vez exposto o cerne da Filosofia, poderia conectar-se a Academia e a Orientação Filosófica a partir de universos mais epidérmicos.

Qualquer prática filosófica depende de quem a dirige ser ou não ser licenciado ou graduado em filosofia. Por exemplo, existe uma diferença de grau quando uma sessão de Filosofia para crianças é exercida por um facilitador cuja formação filosófica se restringe a vários cursos; ou por um mestre nesta matéria que, além disso, possui um grau ou licenciatura em Filosofia. Esta afirmação não desvaloriza nenhum dos casos: apenas manifesta que o discurso gerado é mais filosófico e as ferramentas mais próximas da lógica, da retórica e da dialética quando o agente é filósofo, como é o caso do mestre. Por isso, a adaptação aos alunos é mais rápida e oportuna no mestre que no licenciado em filosofia. Com este exemplo, indicamos que a essência da Filosofia não se perde pelo facto de se realizar uma especialização em Filosofia Aplicada. A Filosofia é o que imprime o carácter diferencial ao filósofo perante o mestre na sua prática. Consequentemente, aquele que determine que a Filosofia Aplicada não é Filosofia, teria que responder à incomensurabilidade prática que se gera no caso assinalado da Filosofia para Crianças.

Baseados nesta diferença, explicaremos de seguida como as temáticas e a metodologia filosóficas são determinantes para o desempenho real do orientador filosófico.

1.3.2. As temáticas da carreira filosófica na Filosofia Aplicada

A epígrafe anterior e a presente não devem fazer pensar que basta um grau em Filosofia para exercer a Orientação Filosófica, a Filosofia para crianças ou para reclusos. Todas estas atividades requerem uma especialização que ajude a articular os conhecimentos adquiridos dentro do universo de especialização em que se trabalha.⁶⁸ Do mesmo modo que o recém-

⁶⁸ Ocasionalmente, esta especialização foi realizada de modo informal (mediante tentativa e erro) pela ausência de uma formação explícita neste campo.

-graduado em Filosofia tem carências formativas para elaborar uma conferência ou uma tese doutoral e requer uma capacitação posterior, seria absurdo que alguém sem pós-graduação em Filosofia Aplicada fosse capaz de desenvolver um programa de rádio competitivo ou um projeto eficaz numa ONG. Este argumento não é um óbice para determinar que circunstâncias de trabalho ajudam a definir as funções a desempenhar pelo filósofo aplicado. Explicaremos, sucintamente e a título de exemplo, alguns conteúdos que surgem nas consultas ou em grupos.

Se começarmos pela definição de Orientação Filosófica oferecida ao princípio, a *conceptualização* ver-se-ia alimentada pelas lições da Filosofia da Linguagem: a natureza da palavra, as dimensões wittgenstenianas dos jogos de linguagem dos sentidos ou da relação entre o “dizer” e o “mostrar” e as limitações do primeiro; as diferentes modulações das palavras na linha de Austin ou do resto do círculo oxoniano, a natureza ontológica que Gadamer, Zambrano ou Heidegger imprimem à palavra; a vinculação da palavra com as etapas em que esta se mesclava com o mítico e com o místico; a compreensão da sintaxe, a semântica e a pragmática em que se radica o enunciado; as relações entre o signo e a referência tanto na tessitura fregueana, na russelliana e outras; ou a essência simbólica dos termos. Todas estas análises ajudam a compreender o discurso do consultante e dos grupos e, para além disso, servem para forjar a compreensão do discurso que outros agentes lhes dirigem.

A *clarificação* não é possível sem a profundidade metafísica: é preciso compreender o fundamento do real, se existe, os modos da sua ocultação, as formas em que se pode aceder a ele ou em que se pode des-velar, a relação entre um ente e o ser; conhecer o valor do nada, a suas dimensões e o seu impacto no sujeito como angústia, entender o significado do bem originário, seja nas palavras ou na realidade; conhecer o numénico como possibilidade metafísica à qual não pode aceder a epistemologia (Kant); saber como é possível recuperar o fulgor do ser para lá de imagens desvalorizadas do mesmo (como narra Heidegger no esquecimento a que o submeteu a história do conceito); entrar em contacto com o niilismo nas diversas variantes ontológicas; entender o devir como forma de desconstrução ou forma de libertação do dogmatismo absolutista; discernir a diferença entre essência e acidentes; compreender o caminhar de uma modernidade essencialista para uma pós-modernidade líquida; inteligir a idiossincrasia do existente histórico face ao ser.

A *lógica* “melhorará o ato de pensamento”, a criticidade do consultante ou dos grupos, auxiliará no destilar de verdades analíticas, na análise das

fontes, a desarticulação de falácias e a consecução dos critérios de verdade, evitando os erros do passado e incentivando a profundização e o treino das capacidades racionais com as paradoxais. Tudo isto é possível se o estudo das lógicas clássicas (proposicional e de primeira e segunda ordem) se complementar com outras como as intuitivas, a difusa, a lógica matemática de Peano, Russell e Whitehead ou as lógicas formais. Neste ponto, a lógica acaba conectando-se com a teoria da argumentação, muito desenvolvida em relação com a nova retórica de Perelman, mas sem esquecer *the uses of argument* de Toulmin e inclusive a lógica abdutiva de Peirce.

Muito vinculada à lógica encontra-se a gnosiologia ou a teoria do conhecimento geral. Nela, um trabalho individual pode ser beneficiado pelas análises em que Peirce e a escolástica explicavam a modificação das crenças e das bases indutivas e dedutivas da epistemologia. As reflexões sobre a estrutura clássica dicotómica entre sujeito e objeto amplificam-se e obtêm benefícios meritórios com a construção social do conhecimento próprio, por exemplo, em obras como *Ideología y utopía* de Mannheim. As visões mais clássicas da gnosiologia complementam-se, de forma magistral, com as mais pós-modernas e críticas, e permitem desvelar nas sessões ou nos seminários de que modo as ideologias nos determinam: o estudo de Freire ou Marx alertam como a superestrutura económica nos define as ações, Freud ou Lacan apontam estas influências desde o inconsciente e Max Scheler, desde o “ordo amoris”.

Tanto a gnosiologia como a lógica podem clarificar estratégias encaminhadas para a clarificação e a escolha de valores: diversos filósofos pragmatistas não só refletiram sobre a diferença entre o filósofo teórico e o prático (veja-se, por exemplo, o *Pragmatismo* de James ou a introdução da *Investigação sobre o conhecimento humano* de David Hume) mas geraram metodologias para a tomada de decisões: F. Schick, John Dewey ou, em Espanha, Ramón Queralto e Jesús Mosterín.

Temos vindo a abordar a importância da Filosofia da Cultura a partir das indagações de Ernst Cassirer mas, hoje, com a globalização, urge compreender as noções arquimédicas e os caminhos da cultura. A cultura tecnológica, que gera novos modos compreensivos, os choques entre grupos sociais separados por cosmovisões em confronto, a influência da cultura nos modos de sentir ou a importância de aceder aos conteúdos culturais para ver o que é a realidade, são questões nodais de forma transversal tanto em sessões filosóficas como em seminários filosóficos.

A estética, como vimos, não se reduz a ser trabalhada como capacidade ou entidade *cosmética* da realidade; a compreensão e acesso às suas categorias

permite entrar em contacto com uma verdade intuitiva mais profunda, ou mais superficial, que a verdade cientificista entendida como *adequatio*.

Tanto nos seminários filosóficos como nas consultas, muitas pessoas trazem questionamentos de ética e de filosofia política. Por exemplo: devo denunciar aos meus chefes ações fraudulentas que vi na empresa ou devo permanecer em silêncio para não perder o meu trabalho? Devo desligar a minha mãe da respiração assistida se não há possibilidades de melhoria? Deverei permitir que a uma filha menor tenha um filho ou deverei incitá-la ao aborto para que termine os estudos? É mais justo votar em branco ou desligar-me da política tendo em conta a situação atual? Qual a minha responsabilidade como membro da sociedade? É legítimo um governante se, manifestamente, não cumpre com o prometido? É justo cumprir com os deveres sociais se estes não conduzem a uma melhoria das condições económicas?

Este elenco de questões sobre os assuntos filosóficos mostra não existir um divórcio real entre a Filosofia Aplicada e as lições universitárias. Pelo contrário, as segundas serão sempre a raiz de um correto desempenho da primeira.

O mau desempenho de alguns profissionais nas aulas (seja qual for o nível formativo em que transmitam a docência) não pode justificar a desvalorização por parte dos orientadores filosóficos da educação em si mesma, mas de quem protagoniza tais ações. Assim, o mau desempenho, os erros e as deficiências de certos profissionais da Filosofia Aplicada ou a deficiência em alguns dos seus trabalhos não são razão suficiente para cair na falácia da generalização indevida, lesiva para a Orientação Filosófica (e para o prestígio de quem emite tal juízo). De facto, estas afirmações terão de ser refletidas por ambos os grupos como catalisadores para estabelecer quais os aspetos a fortalecer e quais as debilidades e ameaças a enfrentar.

1.3.3. Questões Formais

A educação universitária e as suas metodologias estão a mudar de parâmetros devido à *Declaração de Bolonha* e outros documentos, normativas e recomendações, nacionais e europeias. Um elemento chave da citada *Declaração* é a capacitação em competências ao invés de, unicamente, em conhecimentos teóricos. A *União Europeia* define a competência nos seguintes termos: Demonstrada capacidade para utilizar conhecimentos, destrezas e habilidades pessoais, sociais e metodológicas, em situações de trabalho ou estudo e no desenvolvimento profissional e pessoal. No Quadro Europeu

de qualificações, a competência descreve-se em termos de responsabilidade e autonomia⁶⁹.

A formação não se reduz à aprendizagem de *conteúdos teóricos* mas, para além disso, dever-se-ia avaliar a *capacidade* do estudante para *manejar* esses conhecimentos e a sua *atitude* perante ambos. Desta forma, junto à assimilação cognitiva da história conceptual, é preciso dar evidência a que o aluno ponha em valor esse conhecimento. Este colocar em valor não implica, no nosso imaginário, uma procura da utilidade para a sociedade e, por fim, o uso da filosofia para normatizar, mas sim a capacidade para evidenciar *resultados* práticos por parte do licenciado ou graduado em filosofia. O aluno não deveria apenas conhecer o sistema de Chomsky mas possuir a capacidade para fazer brilhar a sua palavra no meio da ideologia mercantilista atual.

Dar seguimento a este hábito requer capacitar o indivíduo nas próprias aulas, passando de uma educação passiva a uma educação dialógica ou experiencial.

Paulo Freire distinguiu dois tipos de formações na segunda metade do século xx. A educação passiva é a que utilizava o poder para instaurar a sua ideologia nas classes oprimidas e evitar a revolução. A educação dialógica permite uma consciencialização do educando ao ponto de gerar uma emancipação das condições ideológicas em que se encontra⁷⁰. A rotura da unidirecionalidade da classe docente em prol de uma bidirecionalidade ativa forja uma metodologia docente inovadora que responde a este objetivo. O professor converte-se num facilitador da informação e não apenas um provedor da mesma. Repare-se que esta estrutura é análoga à dos seminários filosóficos: o objetivo não é tyrannizar com a obrigação de memorizar sistemas filosóficos mas proporcioná-los para que os alunos construam os seus esquemas de forma autónoma. Inclusive a disposição da aula em círculo ou a sua divisão em grupos equipara a docência universitária com seminários de Orientação Filosófica.

Uma articulação do novo modelo metodológico encontra-se na *Aprendizagem Baseada em Projetos* (ABP). Em lugar de dispor os alunos em frente ao docente, que expõe conteúdos que se tomam como verdade superior, os estudantes organizam-se em grupos para procurar os seus conteúdos de modo crítico. A cada grupo afeta-se um problema complexo para resolver,

⁶⁹ União Europeia, *Quadro Europeu de Qualificações para a aprendizagem permanente* (EQF-MEC), Bélgica, 2008. Disponível online em http://www.crue.org/export/sites/Crue/procbolonia/documentos/doccomisioneeuropea/Marco_cualificaciones_EQF_MEC_2008.pdf, último acesso 31 de maio de 2011.

⁷⁰ Cf. P. Freire, *Pedagogia do oprimido*, Rio de Janeiro, Paz e terra, 1989.

obrigando-os a procurar (ou filtrar criticamente) a informação requerida para a resolução do mesmo. Com o resultado, cada equipa (1) obtém conhecimento teórico e formal pois teve que elaborar a informação conseguida mediante um fim específico, e (2) gera técnicas de resolução de conflitos e de gestão grupal.

Outra estratégia é o *trabalho cooperativo*. Consiste em criar um cenário para cada grupo e atribuir-lhe uma tarefa. Por exemplo, nas Ciências da Educação, pode propor-se a criação de grupos que representem núcleos diferentes: um núcleo intercultural, outro religioso, outro multilíngue e outro situado numa aldeia onde não se distinga a educação por idades. Cada equipa terá que elaborar um tríptico onde exponha as vantagens de estudar a própria instituição em relação aos restantes centros. A diferença para um trabalho de grupo consiste em que cada aluno possui um papel diferente (diretor, representante dos professores, representante dos pais, representantes dos alunos, etc...) e todos terão que contribuir com a tarefa real.

Por um lado, o modelo de captação de conhecimento nestas dinâmicas é análogo aos trabalhos em consulta ou em grupos filosóficos. O orientador só facilita a informação para que o consultante construa o seu próprio conhecimento, mas não para dogmatizar com ele. Entre as metodologias docentes, pode aparecer o aspeto de devolver o brilho à palavra, ao qual aludimos em epígrafe anterior, uma vez que a leitura de teorias ou ideias ajuda a entrar em contacto com algumas das opções da realidade polifónica. Cantar a palavra não leva a que todos interpretem o mesmo sentido; como sucede com uma orquestra, cada um irá realizar movimentos diferentes para, do conjunto, resultar uma sinfonia adequada.

Por outro lado, é muito significativo o modo como a estrutura circular da aula, o diálogo, a confrontação de ideias, o escutar, a potenciação das capacidades de reflexão discursivas e de pensamento crítico são basicamente consonantes no ensino e no trabalho dos especialistas em Filosofia Aplicada.

2. Conclusão

A filosofia no México encontra-se, nos últimos anos, numa posição melindrosa devido à *Reforma Integral da Educação Média e Superior*. Os esforços do *Observatório de Filosofia do México* e do seu presidente Gabriel Vargas têm servido para a restituir a um lugar digno⁷¹. Na atualidade, Espanha sofre

⁷¹ Veja-se o desenvolvimento das lutas de Gabriel Vargas e do Observatório Filosófico

análoga situação calamitosa por razões semelhantes: a introdução tirânica de vetores mercantilistas na educação leva a negar todos os estudos que não possuam uma clara e manifesta finalidade pragmática. Render-se a tais paradigmas implica a cegueira a significados da realidade acima citados; não os assumir poderia levar ao encerramento dos estudos filosóficos provocando a mesma consequência. Parece que nos encontramos, pois, num *impasse*, uma ratoeira existencial que exige morrer no intento (mas morrer ao fim e ao cabo) ou falsear o próprio rosto (com o que também se fica vencido).

A proposta que temos vindo a realizar nestas páginas permite cruzar o Rubicão sem desistir do apelo *crítico* e *cantor* da filosofia. Esta elevação tem de ser gerada a partir da reconciliação de perspetivas. Em 2012, constituiu-se a *Rede Espanhola de Filosofia*, que aglutinou não só os agentes do secundário e universidade mas muitos orientadores filosóficos e algumas Associações de Filosofia Aplicada. Esta unidade não deve ser apenas estratégica mas deveria emergir de uma compreensão de que Filosofia Aplicada e Filosofia Académica podem e devem percorrer um caminho conjunto, tal como foi explicitado nas páginas precedentes.

As críticas que a Academia tem vertido sobre a Filosofia Aplicada servem para uma depuração do seu *modus essendi*. De facto, são úteis para distinguir quem realiza um bom desempenho, não só como orientadores filosóficos mas como filósofos. A chamada de atenção para que esta disciplina não deva ser convertida em meio pragmatista de normalização; ou de que os seus estudos se desenvolvam com o rigor exigido: não deve proceder apenas da Universidade mas de todo o filósofo aplicado que sustente a profissão com autenticidade. Por isso, as palavras incendiárias de Planas não arrasam a Filosofia Aplicada mas tão só os praticantes que não cumpriram o contrato da disciplina; são palavras que servem de estímulo para passar da doxologia a uma gnosiologia rigorosa. Por outro lado, a aposta por uma via em que a Filosofia Aplicada não busca finalidades pragmatistas mas reclama resultados derivados da sua inutilidade anima a Universidade a revalorizar-se na sociedade, mesmo contra os poderes fácticos institucionalizados, se necessário. O orientador filosófico não normaliza sujeitos mas cria cenários de racionalidade que, em determinadas ocasiões, são disfuncionais ao nível mercantil. Após passar por um seminário de Filosofia Aplicada ou um conjunto de sessões de Orientação, o consultante poderá desenvolver uma maior consciência ecológica ou social e, quiçá, abandonar o papel de

do México no livro *Filosofia, ¿para qué?* (cf. G. Vargas Lozano, *Filosofia, ¿para qué? Desafíos da filosofía no século XXI*, México DF, Ítaca-UAM, 2012, pp. 79-104).

comprador compulsivo ou de consumidor de produtos cárnicos. Sem dúvida, são disfunções e resultados que provocam o beneplácito do filósofo, seja este aplicado ou acadêmico.

Sendo assim, acabemos com uma paráfrase de Kant que nos convida à concórdia, à tolerância e ao rigor no desempenho profissional da filosofia: “A Filosofia teórica sem aplicação não tem resultados (é “vã”) mas a filosofia aplicada sem a teórica é cega”. Por isso, é preciso um caminho conjunto baseado num escutar comum, isto é, crer na frase do filósofo alemão Gadamer: “Tu podes ter razão”.

Filosofia Aplicada e Gestão de Recursos Humanos: Aproximações Teóricas e Considerações Práticas

JOANA RITA SOUSA

Licenciatura em Filosofia, e agora?

Da licenciatura de Filosofia ficou uma questão a resolver: o que fazer com este diploma? A vida profissional afastou-nos do *amor à sabedoria*¹, mas a academia soube aproximar-nos da Filosofia. A propósito de uma investigação sobre *consultoria espiritual*², encontramos referências a «aconselhamento filosófico», «orientação» ou «consultoria filosófica». Nessa altura, tornam-se familiares os nomes de Lou Marinoff, Peter Raabe, Tim LeBon e Oscar Brenifier. E a curiosidade aumenta: será possível imprimir um dinamismo outro ao filósofo, que vá para lá do espaço de sala de aula ou da investigação teórica?

A curiosidade e a possibilidade de conhecer os trabalhos de pessoas como Oscar Brenifier, Celeste Machado, Dina Mendonça e Zaza Carneiro de Moura, aliadas aos conhecimentos adquiridos numa certificação internacional na técnica Six Thinking Hats®, de Edward de Bono, fizeram com

¹ «(...) Pitágoras teria sido o primeiro a utilizar a palavra *filósofo* e *filosofia* (...) para significar que o nome de sábio só a Deus convém, devendo os homens contentar-se com amar e perseguir a sabedoria. (...) Com Platão, a palavra filosofia adquire vida autónoma e acede a uma dignidade nunca dantes imaginada. Ao sentido meramente literal de *amor da sabedoria*, Platão acrescenta-lhe o sentido paradoxal da *ciência da ignorância* ou *saber do não saber*, porque o filósofo nem de todo sabe nem de todo não sabe, vivendo numa situação intermédia entre a ignorância absoluta da sabedoria e a sua posse plena.» Manuel da Costa Freitas, «Filosofia», in *Logos Enciclopédia Luso Brasileira de Filosofia*, Lisboa, Editorial Verbo, 1991, vol. 4, pp. 576-577.

² Dessa investigação resultou o nosso trabalho: Joana Sousa, *Da inteligência intelectual à inteligência espiritual – proposta de perfil de competências espirituais do consultor*. Projeto desenvolvido no âmbito da Pós-Graduação de Consultoria de Empresas, ISLA, 2005/06. A denominação de «consultor espiritual» tem como base a obra de Dan e Ian Zohar, *QS Inteligência Espiritual*, São Paulo, Editora Record, 2000. Cf. ainda, o ponto 2.4. da nossa dissertação de mestrado *Da Filosofia Aplicada às necessidades filosóficas das pessoas, nas empresas e organizações – justificação do papel do consultor filosófico*, ISLA, setembro de 2011.

que em 2008 criássemos o projeto Filosofia para Crianças, Criatividade e Meia Dúzia de Chapéus às Cores e que hoje se chama filocriatiVIDA de | filosofia e criatividade³. Paralelamente ao trabalho desenvolvido na área da filosofia para crianças, acabámos por continuar a investigação acerca da consultoria filosófica, no âmbito de um mestrado em gestão de recursos humanos.

1. Filosofia e prática? Como?

Pode a Filosofia conhecer aplicações práticas? Em 1980 Seymon Hersh escreve um texto intitulado «The Counselling Philosopher»⁴ inaugurando o momento em que se reconhece o papel do filósofo como conselheiro ou consultor. Gerd Achenbach, autor de *Philosophische Praxis*⁵ inicia a prática da consulta filosófica em 1981. Um ano depois fundou a Associação Alemã para a Prática Filosófica, que se tornou, em 1998 na *Internationalen Gesellschaft für Philosophische Praxis* (IGPP).

Os termos “philosophical counselling” e “philosophical practice” serão a tradução de “Philosophische Praxis und Beratung” de Gerd Achenbach».⁶

De “Philosophische Praxis und Beratung” derivam as expressões filosofia prática, orientação filosófica e aconselhamento filosófico⁷; a sua tradução literal é *prática e consulta filosófica*. Atualmente, usam-se as expressões filosofia prática ou filosofia aplicada.

³ Conheça mais sobre este projeto na sua página do facebook: <https://www.facebook.com/pages/Filosofia-e-Criatividade/126992160704818?>

⁴ Shlomit C. Schuster, *The Meaning of Philosophical Counseling*, [On-Line] 1996, [24.10.2010]: <http://sites.google.com/site/thephilosophicalcounselingweb/publication-list/the-meaning-of-philosophical-counseling>.

José Barrientos Rastrojo também faz referência a este artigo. Cf. José Barrientos Rastrojo, *Introducción al Asesoramiento y la Orientación Filosófica*, Santa Cruz de Tenerife, Ediciones Idea, 2005, p. 20.

⁵ Esta obra foi publicada em 1984, tendo conhecido a sua segunda edição em 1987.

⁶ *Ibidem*, p. 21.

⁷ «Philosophy is seen as an ongoing dialogue *with* life and reality, rather than as a theoretical construction of abstract theories *about* life and reality. The idea is that individuals encounter basic philosophical life-issues throughout their lives, and the role of philosophical counseling is to help them deal with these issues more fully.» Ran Lahav, «The Efficacy of Philosophical Counselling: A first outcome study. – The Benefits of Philosophy in Practice», in *Practical Philosophy. Journal of the Society for Philosophy in Practice*, vol. 4, n.º 2 (2001), p. 5.

Que sentido faz a existência de um filósofo prático⁸ nos dias de hoje? O que faz com que as pessoas procurem um filósofo? E que sentido⁹ fará isso numa empresa ou organização (E/O)?¹⁰

«They visit a Philosophical Practice in order to understand and to be understood. It is almost never the Kantian question “How shall I live” which moves them, but more often the question of Montaigne: “What am I actually doing?”»¹¹

Um pouco por todo o mundo, os filósofos passaram a constar, por exemplo, de comissões de ética. Atuam na emissão de pareceres, assumindo o ponto de vista filosófico sobre deliberações. O filósofo proporciona o diálogo, permitindo o treino do uso de técnicas filosóficas, por exemplo, no processo de tomada de decisão. Nigel Laurie¹² questiona-se: será que a culpa de tudo isto é de Sócrates, o ateniense que se passeava pelas ruas de Atenas, promovendo o diálogo? Em 1929 Leonard Nelson publica um texto de nome *Die sokratische Methode* e que visa reformular e reavivar a Filosofia. O seu modelo de diálogo socrático apresenta procedimentos rigorosos adotados nas organizações.¹³

Francisco Barrera¹⁴ aponta para a necessidade de procurar novos caminhos e de mudar de atitude, ao nível das E/O. Tal mudança implica a transformação dos modelos organizativos, no sentido da diminuição do automatismo e aumento da espontaneidade. Neste âmbito, Barrera menciona o trabalho de Daniel Goleman sobre a Inteligência Emocional¹⁵. A redução

⁸ Em inglês: philosophical practitioner.

⁹ Sobre o trabalho, a saúde e a filosofia leia-se o dossier AA.VV., *Le travail nuit-il à la santé?*, in *Philosophie Magazine*, n.º 39 (2010).

¹⁰ De ora em diante utilizaremos E/O para nos referirmos a *empresas ou organizações*.

¹¹ Gerd Achenbach, *A short answer to the question: What is Philosophical Practice?*. [Online] [17.11.2010]: <http://www.igpp.org/eng/philopractice.asp>.

¹² Cf. Nigel Laurie, «Philosophie goes to Work», in *Thinking Through Dialogue*, Practical Philosophy Press, 2001, pp. 192-194.

¹³ Cf. Leonard Nelson, *El método socrático*, Cádiz, Huqualya, 2008; *Idem*, *Socratic method and critical Philosophy*, Nova Iorque, Delected Essays, 1965.

¹⁴ Francisco Barrera, *Su empresa puede estar necesitando un filósofo. La filosofía a las pueras del tercer milénio*, Sevilha, Fénix Editora, p. 165.

¹⁵ Durante décadas, as organizações acreditavam que as emoções prejudicavam o profissionalismo, o raciocínio e que deviam ficar restritas às vidas e cada indivíduo. O novo paradigma passa por saber como lidar com as emoções, em vez da preocupação em saber se as mesmas são positivas ou negativas e controláveis.

Sobre esta temática aconselhamos a leitura de alguns artigos como Howard Gardner, «Using Multiple Intelligences to Improve Negotiation Theory and Practice», in *Negotiation Journal* (Oct 2000) 16, 4; ABI/INFORM Research, pp. 321-324; bem como a obra de

da ação humana à produção e o esquecimento das atividades especificamente humanas tem como consequência a existência de E/O onde o colaborador não conhece a finalidade, nem sequer o sentido do seu trabalho. O Homem é, enquanto trabalhador, arrancado da sua própria humanidade.¹⁶ Na empresa, o filósofo proporciona uma reflexão sobre a cultura empresarial, criando um espaço para a pergunta sobre a forma de fazer as coisas.¹⁷

2. Gestão de Recursos Humanos e Filosofia Aplicada

Em 2012 defendemos a nossa dissertação de mestrado, com o título «Da Filosofia Aplicada às necessidades filosóficas das pessoas, nas empresas e organizações – justificação do papel do consultor filosófico.» Neste trabalho tivemos oportunidade de explorar o papel do consultor filosófico, indagando pelas necessidades filosóficas dos recursos humanos, junto das E/O.

2.1. As necessidades filosóficas

«Don Petersen, antigo presidente da Ford Motor Company, conta uma história interessante. Uma vez, quando estava a visitar uma metalúrgica em Buffalo, Nova Iorque, um homem enorme aproximou-se dele e disse: “Sabe, quero dizer-lhe uma coisa. Eu detestava vir trabalhar para aqui. No entanto, ultimamente perguntaram-me o que penso e isso faz-me sentir que sou alguém. Nunca pensei que a empresa me visse como um ser humano. Agora, gosto de vir trabalhar.»¹⁸

Daniel Goleman, *Trabalhar com inteligência emocional*, 3.ª edição, Lisboa, Temas e Debates, 2005. Aproveitamos para referir o trabalho do português António Damásio: «Conhecer a relevância das emoções nos processos de raciocínio não significa que a razão seja menos importante do que as emoções, que deva ser relegada para segundo plano ou deva ser menos cultivada. Pelo contrário, ao verificarmos a função alargada das emoções, é possível realçar os seus efeitos positivos e reduzir o seu potencial negativo. Em particular, sem diminuir o valor da orientação das emoções normais, é natural que se queira proteger a razão da fraqueza que as emoções anormais ou a manipulação das emoções normais podem provocar no processo de planeamento e decisão.» António Damásio, *O Erro de Descartes. Emoção, Razão e Cérebro Humano*, 23.ª edição, Lisboa, Publicações Europa América, 2003, p. 252.

¹⁶ Francisco Barrera, *art. cit.*, p. 166.

¹⁷ Defendemos esta ideia no #6 Ignite Portugal, a 16 de junho de 2010, com uma apresentação intitulada «Filosofia nas Empresas». <http://www.youtube.com/watch?v=T4OXgweJT3Y> [16.01.2011]

¹⁸ Tom Morris, *op. cit.*, p. 51.

As pessoas, nas E/O, apresentam necessidades filosóficas? Consideramos que sim e que estas necessidades não têm só manifestação nas E/O, mas sim onde quer que existam pessoas. Mas foquemo-nos nos recursos humanos das empresas e organizações.

Em 2007¹⁹ tivemos oportunidade de apresentar um primeiro esboço do que serão as necessidades filosóficas, tendo estabelecido quatro grandes núcleos, que passamos a enunciar: necessidade de inquirição, necessidade de diálogo *versus* escuta ativa, necessidade de perspetivas diferentes sobre a mesmidade e a necessidade de compreensão das convicções.

2.1.1. Necessidade de inquirição/questionamento

«Why to deny the questioning as a form of communication? However, Socratic dialogue is the communication between two beings: once you start a dialogue, you begin to communicate. Questions simply seek knowledge, understanding of words and links between them. Questions force us to find our knowledge somewhere in our mind, in a collective thinking.»²⁰

Oscar Brenifier defende o questionamento como uma forma de comunicação e a questão como o primeiro passo da comunicação entre dois seres. No seu trabalho de questionamento (com crianças e adultos), Brenifier considera a pergunta como uma abertura para o mundo e o ser, atribuindo-lhe, até, um valor estético, provocador. A pergunta produz um conceito ou uma ideia, na forma de uma resposta – ou não. Diz-nos o responsável pelo Institut de Pratiques Philosophiques que as perguntas boas e profundas não podem ser respondidas. Diz mesmo que não devem ser respondidas, mas sim

¹⁹ Em janeiro de 2007 realizámos a nossa certificação no nível I, tendo realizado um trabalho de investigação na área da consultoria filosófica, denominado *Das competências do Pensamento Criativo e o seu Contributo para o Aconselhamento e Consultoria Filosóficos*. Na altura, tínhamos concluído a nossa certificação no método Six Thinking Hats®, de Edward de Bono e procurámos, nesse trabalho, explorar a questão do pensamento criativo no trabalho filosófico. A este propósito, cf. o artigo de Luís Cencillo, *Creatividad en la aplicacion de las filosofias a lo concreto. Dominios de Aplicación Práctica de la Filosofia*. [On-Line] [29.01.2011] <http://issuu.com/jbbr/docs/dap>. Hoje em dia, esta Associação (APAEF) encontra-se aparentemente extinta. Foi, entretanto, criada uma outra Associação de seu nome Associação Portuguesa de Ética e Filosofia Prática (cfr. <http://www.apefp.blogspot.com/> [20.01.2011]). Em dezembro de 2010, a Associação promoveu o I curso de consultor / assessor filosófico, cujo formador foi o Professor Doutor Jose Barrientos Rastrojo (cf. <http://apefp.blogspot.com/2010/10/curso-de-consultor-filosofico.html> [20.01.2011]).

²⁰ Oscar Brenifier, *Philosophy and Communication*, [On-Line] 29.09.2010 [30.01.2011] <http://www.institut-de-pratiques-philosophiques.com/?p=152>.

problematizadas. O questionamento é defendido como uma ferramenta que nos permite explorar os limites do conhecimento e da compreensão.²¹

«The idea is that a question has value in itself, it is an opening upon the world and being, it has necessarily produced a concept or an idea, in a negative form which is no less valuable than its mirror image: the answer. A question has an esthetic value, its form is mind provoking, similar in this aspect to a painting or sculpture which the spectator contemplates without back thoughts and emergency preoccupations about the utility, the truth or the resolution of the problem offered to his senses and reason. This perspective does not prohibit any tentative of answering, but the answer is de-emphasized, de-idolized, losing therefore its status as the final and ultimate step of mind activity and process. Good and profound questions cannot be answered, and should not be answered. They can only be problematized, which for us means that we can initially analyze their content and appreciate them for what they bring, and in a second step start producing ideas as hints that can shed a light on different paths it can embark us upon. Questioning is a mind experiment, a tool allowing to explore the limits of knowledge and understanding.»

Lou Marinoff sublinha: «Os seres humanos querem e precisam de perceber o sentido das coisas que acontecem – ou que não acontecem –, tanto a curto como a longo prazo.»²²

2.1.2. Necessidade de diálogo vs escuta ativa

O diálogo e a escuta ativa constituem-se como uma necessidade filosófica pelo facto de permitirem o acesso aos conceitos que estão subjacentes àquilo que se diz. Temos acesso ao ser através do pensar, expresso pela linguagem. Para que esse acesso se efetive, é necessário dialogar e escutar. Para

²¹ Oscar Brenifier, *How to avoid children's questions*, [On Line] 29.09.2010 [30.01.2011] <http://www.brenifier.com/english/#>. Oscar Brenifier é autor de inúmeros livros de Filosofia para Crianças e realiza seminários de questionamento com adultos, um pouco por todo o mundo. Certo dia, num seminário, perguntámos ao Professor se não poderia vir a Portugal ministrar um curso sobre a metodologia da filosofia para crianças. A sua resposta foi: «Para quê? É a mesma coisa. Tudo gira em torno do questionamento.» Por este motivo, apresentamos este excerto de um artigo sobre as perguntas das crianças para ilustrar a necessidade de inquirição/questionamento das pessoas, pela forma como é descrita e encarada a pergunta. Esta constitui o movimento primeiro para a comunicação, entre as pessoas.

²² Lou Marinoff, *As Grandes Questões da Vida*, 1.ª edição, Lisboa, Editorial Presença, 2005, p. 17.

Martin Heidegger, a linguagem é o acontecimento originário. O autor de *Sein und Zeit* atribui à linguagem uma função essencial: «(...) a linguagem é o que primeiro traz ao aberto o ente enquanto ente.»²³

Nigel Laurie fala-nos do papel do consultor filosófico enquanto moderador ou facilitador dos diálogos socrático.²⁴ De uma forma estruturada, estes diálogos permitem que os colaboradores discutam questões relacionadas com a liderança, a cultura organizacional, as forças e as fraquezas da E/O, a visão do negócio, a missão; desta forma, o colaborador pode, a partir de uma questão colocada pelo próprio ou por outro, questionar e procurar, em grupo, respostas, caminhos, hipóteses que os conduzam (e à E/O) num caminho de maior eficácia.

Para Dorine Bauduin e Ida Jongsma, o diálogo socrático²⁵ revela-se como um método de inquirição rigorosa aos nossos pensamentos, conceitos e valores que consideramos como sendo nossos, como sendo verdadeiros. Este método revela-se uma forma de investigação²⁶, em comunidade,²⁷ acerca das nossas assunções ao proferir determinada afirmação.

²³ Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, Lisboa, Edições 70, 1991, p. 59.

²⁴ Cf. Nigel Laurie, «Philosophie goes to Work», in *Thinking Through Dialogue*, Practical Philosophy Press, 2001, p. 193. Cf. a introdução do presente trabalho, em que referimos o texto de Leonard Nelson, *El método socrático*.

²⁵ Sócrates é tomado como referência pelo coaching, nomeadamente a sua expressão «dar à luz as ideias»: «O coaching é essencialmente “a arte de fazer dar à luz”, ou seja, um processo marcadamente maiêutico. O executivo é o parturiente e denomina-se “cliente” do processo de coaching. (...) O coach é o parteiro (...)» Arménio Rego; Miguel Pina e Cunha; Carlos Miguel Oliveira; Ana Regina Marcelino, *Coaching para executivos*, Lisboa, Escolar Editora, 2004, p. 24. Gostaríamos de ter tido oportunidade de explorar o coaching, numa perspetiva comparativa face à consultoria filosófica nas E/O. Numa primeira abordagem, consideramos que o coaching vai beber muito do seu método à filosofia e, consequentemente, à filosofia aplicada às E/O.

²⁶ Dorine Bauduin, Ida Jongsma, «For better or for worse? Philosophy in Business», in *Thinking Through Dialogue*, Practical Philosophy Press, 2001, p. 206.

²⁷ Mais uma vez, salientamos aqui a metodologia lipmaniana no que respeita à prática da filosofia para crianças. O Professor Lipman defendia, precisamente, o conceito de comunidade de investigação. «O progresso da investigação é progressivo no que respeita à quantidade das crenças estabelecidas no progresso de investigação. “É preciso cultivar um processo de investigação sem limites nem obstáculos na fixação de crenças cada vez mais sólidas.” (1999a, 104) Nesta perspetiva o pioneiro de FpC [Filosofia para Crianças] vê a comunidade como o ponto de partida e de chegada do diálogo da aventura de cada investigação na filosofia. Sendo que para Peirce a investigação “é que almeja descobrir suas próprias fraquezas e corrigir o que é falho em seus próprios procedimentos.” (2001, 179).» Denise de Lima, *Filosofia para crianças: uma abordagem crítica dentro da filosofia da educação*, dissertação de mestrado em Educação, Universidade do Minho, 2004 [29.01.2011]. <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/4925>.

O papel do diálogo é indicado como uma forma de obtenção de flexibilidade estrutural e liderança nas empresas: «permita que os seus colaboradores dialoguem abertamente, facilite a circulação de informação, promova a circulação de artigos e revistas sobre técnica e tecnologia (...)»²⁸. José Manuel Fonseca e Tom Morris concordam, assim, que o conhecimento deve ser partilhado. Morris diz que o conhecimento partilhado se expande: «E, à medida que o conhecimento se expande, o poder expande-se.»²⁹ A abordagem de Morris face à vida empresarial centra-se no conceito de partilha de conhecimento com todos os colaboradores; isto implica adotar a «gestão de livro aberto»; o que na prática conduz a que a empresa apresente aos seus colaboradores toda a informação sobre aquela. Defende-se o princípio de que as pessoas bem informadas apresentam uma prestação de excelência, a longo prazo.

2.1.3. Necessidade de perspetivas diferentes sobre a mesmidade

A atitude de olhar para a mesma realidade, ainda que de modo diferente. De acordo com Barrientos Rastrojo,³⁰ o filósofo permite o ampliar do campo de visão da pessoa a quem a ele recorre. A Filosofia Aplicada é, também, uma forma de autoconhecimento. Maria Zambrano defendeu isso mesmo.³¹ Marinoff sublinha: «Mas as pessoas sentiam a falta do tipo de conselhos que os filósofos podem dar e das diversas perspetivas que podem oferecer e, por isso, nas últimas décadas, a prática filosófica teve um ressurgimento surpreendente.»³²

²⁸ José Manuel Fonseca, *op. cit.*, p. 172.

²⁹ Tom Morris, *op. cit.*, p. 66.

³⁰ «Nosotros consideramos que la Filosofía debe permanecer, también en su denominación, como eje central. Achenbach, uno de los fundadores de la disciplina, en sus inicios como filósofo aplicado, se consideraba un filósofo dedicado aplicar la filosofía en un universo específico; nunca pensó que fuese, ante todo, un orientador o un psicólogo que usaba herramientas filosóficas. Somos ante todo filósofos dedicados a un ámbito específico de intervención.» Jose Barrientos Rastrojo, «Filosofía aplicada a la persona: propuesta para una rama de la filosofía contemporánea», in AA.VV., *Saber pensar para saber vivir*, Sevilla, Editorial Fénix, 2008, pp. 11-31. Esta posição já tinha sido defendida por Barrientos (Cf. *Introducción al Asesoramiento y la Orientación Filosófica*, Santa Cruz de Tenerife, Ediciones Idea, 2005, p. 197).

³¹ Maria Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza, Madrid, 2004.

³² Lou Marinoff, *As Grandes Questões da Vida*, 1.ª edição, Lisboa, Editorial Presença, 2005, p. 17.

Salientamos aqui o papel do pensamento criativo, indicado por Lipman como uma das áreas a ser desenvolvida em Filosofia para Crianças. As crianças dizem, com frequência, que o modo como veem as coisas é o único possível, sem considerar alternativas. O papel da filosofia (para crianças) é o de «(...) libertá-las de uma mentalidade estreita – sugerindo que pode haver outras possibilidades a explorar e ajudando-as a identificarem e examinarem essas possibilidades alternativas.»³³

Já Edward de Bono, considerado uma referência da criatividade junto das empresas e organizações, defende: «Cada vez mais a criatividade começa a ser considerada um ingrediente essencial para a mudança e o progresso. Começa a ser colocada acima do conhecimento e da técnica, já que estes dois últimos são cada vez mais acessíveis»³⁴.

Há quem aconselhe aos empresários e gestores a organização de concursos de ideias absurdas, valorizando a recompensa da criatividade (para além da produtividade). José Manuel Fonseca diz-nos ainda que a empresa pode (e deve) promover o encontro dos seus colaboradores com consultores e investigadores que defendam perspetivas divergentes.³⁵ «As pessoas gostam de novidade. Sentem curiosidade. E, paradoxalmente, gostam de mudança, de experimentar coisas diferentes.»³⁶

Arménio Rego e Miguel Pina e Cunha apresentam-nos mais exemplos inovadores que abrem portas à criatividade, aliadas ao riso e à predisposição para a mudança.³⁷ Paulo Morgado publicou recentemente um livro intitulado *O Riso em Bergson – Mecanismo do Cómico*³⁸, onde explora o cómico e a

³³ Matthew Lipman, Frederick D. Oscanyan, Ann Margaret Sharp, *Filosofia na sala de aula*, São Paulo, Nova Alexandria, p. 170.

³⁴ Edward de Bono, *O Pensamento Lateral*, 1.ª edição, Lisboa, Pergaminho, 2005, p. 11. Diz-nos ainda o autor: «Um salto em frente criativo pode empurrar o nosso pensamento para a frente. Partimos de um ponto mais adiantado. Sem o pensamento criativo, partimos de trás e temos de fazer um esforço para empurrar a ideia para a frente a partir daquilo que já sabemos. A atitude criativa implica que haja vontade de avançar e explorar novas possibilidades.» Edward de Bono, *Ensine os Seus Filhos a Pensar*, 1.ª edição, Cascais, Editora Pergaminho, 2003, p. 231.

³⁵ Cf. José Manuel Fonseca, *O paradoxo da inovação empresarial*, p. 171.

³⁶ *Ibidem*, p. 83.

³⁷ Porque falham as mudanças – ou porque as pessoas resistem à mudança. Cf. Arménio Rego e Miguel Pina e Cunha, *A essência da liderança*, Lisboa, RH Editora, 2004, pp. 77-131.

³⁸ «Em “O Riso em Bergson – Mecanismo do Cómico”, o autor adota uma estrutura baseada em sete pilares (Analogia, Transposição, Ambiguidade, Absurdo, Contraste, Resalto e Caricatura) para explicar, com grande detalhe, como é que estes se podem conjugar para despoletar o riso (ou o pensamento...). Os exemplos de utilização destes mecanismos

gestão das empresas. «Percebendo os mecanismos do cómico percebemos os mecanismos da inteligência e esta é, entre outras coisas, a capacidade que temos para resolver os problemas. Se falta humor dentro das nossas empresas? Para já, falta claramente aos cargos de alta direção mais capacidade para fazerem coisas sem ser exercer os seus cargos, ostentar o seu poder e jogar golfe. Falta um ambiente cultural que tinham obrigação de fazer, saindo dos seus produtos. Há ainda hoje muito provincianismo... Um exercício muito interessante para essas pessoas é rirem-se delas próprias.»³⁹

2.1.4. Necessidade de compreensão das convicções

«(...) instead of rushing to other ideas, or rather other intuitions, before piling more words, why not to take time to determine and evaluate connections between concepts and ideas, in order to become aware of the nature and the range of our speech. There again, impatience is reigning: this work is plodding, it is obviously less glorious and more frustrating, and yet, is it not more consistent?»⁴⁰

Parar para pensar – é uma das frases mais repetidas nos seminários de questionamento ministrados pelo Professor Oscar Brenifier. Porquê ? Precisamente porque nós estamos habituados a pensar, partilhar ideias, defender

são abundantes ao longo das páginas desta obra, não faltando hilariantes piadas e anedotas que ilustram, de forma apropriada e criativa, os diversos passos do pensamento do autor.» [On-Line] [22. 08.2011] <http://www.rhonline.pt/noticias/default.asp?IDN=864&op=2&ID=12&IDP=5&P=5>

Ainda sobre a Filosofia e o Cómico, recomendamos Pedro González Calero, *A Filosofia com humor*, 1.ª edição, Lisboa, Planeta, 2009.

³⁹ Cf. Duarte Albuquerque Carreira, *art. cit.*, n.º 102, (abril de 2011).

⁴⁰ Oscar Brenifier, *Knowing what we are saying*. – [On-Line] 29.09.2010 [30.01.2011] <http://www.institut-de-pratiques-philosophiques.com/?p=154>. Para o aprofundamento desta questão, leia-se ainda, J. Ordóñez García, F. Macera Garfía, J. Barrientos Rastrojo, «Creencia, teoría, revelación y coincidencia consigo mismo», in *La filosofía a las puertas del tercer milenio*, Sevilha, Fénix Editora, 2005, pp. 229-237. Falta-nos, de momento, apresentar aqui a visão de Charles Peirce, um pragmatista que se encontra na origem dos programas de Filosofia para Crianças, apresentados pelo já aqui referido Professor Lipman: «(...) as ideias (que em si mesmas são apenas parte da nossa experiência) tornam-se verdadeiras precisamente e na medida em que nos ajudam a estabelecer uma relação satisfatória com as outras partes da nossa experiência.» F. Soares Gomes, «Pragmatismo», in *Logos Enciclopédia Luso Brasileira de Filosofia*, Lisboa, Editorial Verbo, 1991, vol. 4, p. 396.

posições, mas nem sempre sabemos o porquê, nem mesmo as consequências do meu pensar e como pode o agir encontrar-se em harmonia com o pensar.

Brenifier salienta a necessidade de compreensão no que respeita à questão do pensamento crítico: «(...) notre thèse soutient l'idée que l'essentiel de la citoyenneté repose sur l'esprit critique. (...) Critiquer implique d'abord de connaître, en outre de comprendre, car sans comprendre, comment passer au crible, comment critiquer ?»⁴¹

Mais uma vez, recorremos a Marinoff: «Compreender de que forma as convicções, e as convicções sobre convicções, podem melhorar – ou piorar – a vida dos seres humanos também é uma tarefa filosófica.»⁴² Aquilo que nos acontece depende da nossa interpretação da realidade – a causa é pessoal, depende da interpretação de cada um. Assim, se eu controlar a interpretação, serei capaz de interpretar o seu efeito.⁴³

2.2. O papel do consultor filosófico

Consideramos que o papel do consultor filosófico nas E/O diz respeito à orientação

- (1) das pessoas nas E/O;
- (2) das pessoas das E/O;
- (3) e das pessoas e das E/O.

O filósofo poderá agir no sentido de criar sentido entre aquilo que as pessoas são e fazem nas E/O (1). O filósofo poderá, em articulação com os recursos humanos, construir elementos de trabalho (em alternativa, pode recorrer a ferramentas já existentes) para que numa fase de recrutamento e seleção (por ex.) sejam escolhidos os candidatos cujo perfil abraça aquilo que a E/O efetivamente é. Para isso, é preciso também saber «quem é» a E/O e para onde caminha.

O consultor filosófico parte para a E/O com o objetivo de compreender quem são as pessoas que se encontram por lá e de procurar saber se há sintonia entre aquilo que as pessoas esperam da E/O e o que a E/O espera das pessoas. (2)

⁴¹ Oscar Brenifier, *Enseigner par le débat*, in CRDP de Bretagne, França, 2002, p. 25.

⁴² Lou Marinoff, *As Grandes Questões da Vida*, 1.ª edição, Lisboa, Editorial Presença, 2005, p. 27.

⁴³ Jose Barrientos, *Introducción al Asesoramiento y la Orientación Filosófica*, Santa Cruz de Tenerife, Ediciones Idea, 2005, p. 94.

Por último (3), o filósofo pode fazer um trabalho com as pessoas (no âmbito empresarial) e com as E/O no sentido de trabalhar aspetos ligados a áreas tão diversas como aquelas apontadas pelos nossos inquiridos: departamento de recursos humanos, formação, consultoria, administração e *marketing*.

Tal orientação vai no sentido do encontro entre aquilo que se defende (teoria) e aquilo que efetivamente se faz (prática). O valor específico da consultoria filosófica encontra-se diretamente ligado ao valor da própria filosofia, como ciência que estuda áreas tão diversas como a linguagem, a lógica, a hermenêutica, a metafísica e a ética. O filósofo apresenta-se como um especialista não especializado, mas que proporciona uma clarificação com base no conhecimento especializado. Paradoxal? Sim.

A mais-valia da consultoria filosófica passa pelo facto de se desenrolar de forma a que as pessoas, neste caso os recursos humanos das E/O, ganhem autonomia no processo de pensamento. A filosofia aplicada revela aqui, como noutras áreas em que é desenvolvida, um carácter eminentemente preventivo e proactivo: não recorro ao filósofo apenas e somente quando registado um problema, mas sobretudo para explorar questões relacionadas com possíveis situações com as quais possa ser confrontado no âmbito da minha atividade profissional. A filosofia aplicada não se constitui, na sua essência, como um elemento reativo, mas dispõe de possibilidades de trabalho nesse contexto.

Notas Biográficas

Miguel R. Oliveira Panão é Professor Auxiliar da Universidade de Coimbra, no Departamento de Engenharia Mecânica de fevereiro de 2014. É licenciado (2002) e doutorado (2008) em Engenharia Mecânica pelo Instituto Superior Técnico da Universidade Técnica de Lisboa. Desde que obteve o seu grau de doutoramento, M. Oliveira Panão publicou mais de 25 artigos de engenharia em revistas internacionais com revisão por pares e participou em numerosas conferências internacionais, tendo em 2011 co-organizado uma na área da atomização de líquidos e sprays. Em 2008 recebe o Prémio de Melhor Jovem Investigador em Engenharia Mecânica na Universidade Técnica de Lisboa. Além da sua atividade de investigação em engenharia, M. Oliveira Panão tem desenvolvido trabalho no âmbito do pensamento filosófico associado à Ética Ambiental e Diálogo entre Ciência e Fé. No âmbito da Ética Ambiental, co-editou um livro intitulado “Transformar os Limites em Possibilidades”, enquadrado no projeto “Ética para Situações-Limite” do “Centro de Estudos de Filosofia” da Universidade Católica Portuguesa. Outros dos seus trabalhos foram publicados em revistas de Cristianismo e Cultura como a *Brotéria*, *Communio* e *Eborensia*, *Nuova Umanità* (italiano), assim como dois dos seus trabalhos foram publicados pela Revista Portuguesa de Filosofia. É membro da comissão central da iniciativa cultural internacional “EcoOne” dedicada ao desenvolvimento do pensamento filosófico e teológico da relação entre o ser humano e o mundo natural.

Samuel Dimas é licenciado em Teologia, licenciado, mestre e Doutor em Filosofia, pela Universidade Católica Portuguesa e é investigador e assessor científico no Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas desta Universidade. Com artigos editados em revistas e livros de atas, em Portugal e no estrangeiro, tem orientado os seus interesses para a Filosofia Contemporânea, a Teologia Filosófica, a Filosofia da Religião e a Estética, com destaque para os estudos sobre Bernard Lonergan e Leonardo

Coimbra, no âmbito dos trabalhos de mestrado e doutoramento e para os estudos de Xavier Zubiri e Eugenio Trias, no âmbito dos trabalhos de investigação em Filosofia e Cultura Ibérica. Dedicado à investigação e promoção do pensamento em língua portuguesa, é sócio do Instituto de Filosofia Luso-Brasileira e destacam-se, da sua obra, as seguintes publicações: *A Intuição de Deus em Fernando Pessoa – 25 poemas inéditos* (1998); *Deus, o Homem e a Simbólica do Real – Estudos sobre Metafísica Contemporânea* (2009); *A Metafísica da Experiência em Leonardo Coimbra: estudo sobre a dialéctica criacionista da razão mistérica* (2012); *A metafísica da Saudade em Leonardo Coimbra: Estudo sobre a Presença do Mistério e a redenção integral* (2013).

Joaquim António Pinto é Licenciado em Filosofia pela Universidade Católica Portuguesa (UCP), Doutorando em Filosofia na Universidade de Évora e tem Certificação Internacional em Aconselhamento Filosófico pela *Asociación Internacional Universitaria de Filosofía Aplicada – POIESIS* da Universidade de Sevilha. É formador das disciplinas de *Competências Interpessoais* e *Heurística e Métodos* na Escola de Pós-Graduação e Formação Avançada da Faculdade de Ciências Humanas da UCP, docente convidado nas disciplinas de *Filosofia Oriental* e *Teorias do Diálogo Intercultural* na Escola de Pós-Grado da Universidade de Sevilha e Málaga. É membro do Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, membro do Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades da Universidade de Évora e é investigador do CEFi, na linha de projeto “Política e Ética”. Tem investigado, sobretudo, no âmbito da Antropologia Filosófica, Filosofia da Consciência, Pedagogia e Ética. Entre as suas diversas publicações e traduções, destacam-se as obras *A pedagogia Orteguiana* (Bubok, 2012), *Peter Singer: Caminhos para um Copernicanismo ético* (Indeport, 2013) e *Dissolução de Conflitos a partir da Filosofia Aplicada e da Mediação* (Vision, 2014).

Carlos H. do C. Silva, formação em Filosofia pela Fac. de Letras de Lisboa, onde foi Assistente com regência de várias disciplinas. A partir de 1984 está como docente em tempo integral no Departamento de Filosofia da U.C.P. – Lisboa. Encarregado da leccionação desenvolve investigação nas áreas da Filos. da Consciência e Ontologia, da Filos. da Religião e da Mística. etc. Tem publicados mais de duas centenas de trabalhos em Revistas e obras dentro daqueles domínios. Leccionou também noutras instituições, como, por exemplo, no Departamento de Pedagogia e Educação da Univ. de Évora. A partir de 2004, já como Prof. Associado, está em exclusividade de funções na Área de Filosofia da Fac. de C. Humanas da U.C.P.

Aposentado desde 2010, e agora como pensador independente, tem dado colaboração pontual em Colóquios, Congressos e em literatura científica com várias publicações no âmbito da Filosofia e da Espiritualidade.

Eduardo Manuel Ferraz da Rosa é natural da Praia da Vitória (Ilha Terceira), onde nasceu a 2de Outubro de 1954. Professor Universitário, Investigador, Escritor e Ensaísta, é Licenciado pela Faculdade de Filosofia (Lisboa) da Universidade Católica Portuguesa. Foi professor no Departamento de História, Filosofia e Ciências Sociais da Universidade dos Açores (1988-1999) e no Centro Integrado de Formação de Professores. Ex-Conselheiro Nacional de Educação em representação da Região Autónoma dos Açores (1991-92), foi Consultor Cultural das Câmaras Municipais de Angra do Heroísmo e da Praia da Vitória. Foi Coordenador das Comemorações em Angra do Heroísmo do Padre António Vieira, Vitorino Nemésio e Eça de Queiroz. Sócio de Mérito da Sociedade Histórica da Independência de Portugal, é Delegado na Região Autónoma dos Açores desde 2001. Publicou estudos e ensaios na Revista Portuguesa de Filosofia, Arquipélago, Boletim do IHIT e Atlântida. Da sua obra, destacam-se os títulos: *E o Mar este Silêncio* (Poesia), com Carta-Prefácio de Vitorino Nemésio (1980); *Açorianidade e Autonomia – Organização, Prefácio e Coordenação* (1989); *Uma Hermenêutica Trágica da Experiência do Mistério: Finitude e Esperança em Antero de Quental* (1991); *Memória Biobibliográfica Vieiriana* (2000); *Filosofia, Ciência e Teologia: Cristianismo e Fé em Joseph Ratzinger* (2006).

José Barrientos Rastrojo é professor na Universidade de Sevilha, doutorado com Acreditação Europeia em Filosofia pela mesma Universidade; Mestre em Mediação e Resolução de Conflitos, pela Universidade do País Basco; Técnico em Mediação Intercultural e Desenvolvimento pela Universidade Pablo de Olavide, de México. A sua tese de doutoramento constitui a primeira investigação europeia sobre filosofia aplicada e consultoria sendo prémio extraordinário de doutoramento 2008-2009. Tem investigado na Universidade de Princeton (EUA), no Institute für Philosophische Praxis Reflex (Alemanha), na Universidade Vasco de Quiroga (México) e lecionado em diversas universidades europeias e norte-americanas, tais como as Universidades de Nova Iorque, Barcelona e Copenhaga. Publicou mais de 20 livros e mais de 70 artigos e capítulos de livros sendo diretor da Revista Internacional de Filosofia Aplicada HASER e do conselho editorial da revista *Argumentos de Razão Técnica*. Criou com J. Ordóñez o grupo de investigação Internacional de Filosofia Aplicada e dirigiu Congressos nesta área,

nomeadamente a 8th International Conference on Philosophical Practice. Das suas obras destaca-se *Introducción a la orientación y el asesoramiento filosófico. De la Discusión a la Comprensión*” (Tenerife, 2005 *Introducción al asesoramiento y la orientación filosófica e Philosophical Practice: Journal of the American Philosophical Practitioners Association* 2 (1):17-27 (2006).

Ângelo Cardita nasceu no Fundão em 1974. Estudou Teologia no ISTE (Évora), tendo concluído a licenciatura em Teologia na Faculdade de Teologia da UCP-Porto, com a apresentação da tese: «Música e inculturação litúrgica. A expressão musical da cultura popular religiosa do Baixo-Alentejo na liturgia» (Porto, 2001). Tem especialidade em liturgia no ISL-Barcelona, com a dissertação: «Sacramentum amoris». O matrimónio em Paul Evdokimov: releitura simbólica» (Barcelona, 2001). Recebeu o título canónico de Doutor em Teologia pelo Pontifício Ateneo S. Anselmo – Roma, na sequência da defesa e publicação da tese: «O Mistério, o Rito e a Fé. Para uma «recondução antropológica» da teologia litúrgico-sacramental» (Roma, 2006). A sua investigação centra-se em questões epistemológicas e contextuais, no campo da Teologia, da Ciência das Religiões, dos Estudos do Rito e da hermenêutica simbólica. Integra o Observatório POLICREDOS desde 2010.

Stephen Martin ensina no Departamento de Estudos Religiosos da Seton Hall University, onde leciona Ética Económica e Ética Social Cristã. É doutorado em Teologia e Sociedade pela Marquette University, e a sua dissertação recentemente publicada incide sobre os manuscritos económicos de Bernard Lonergan, a economia social e a doutrina social da Igreja. A principal área de investigação reside nos contributos lonerganianos para a economia e ética social. Presentemente, trabalha em um livro intitulado *Cura e Criação em Ética Económica*, baseado na Dinâmica Macroeconómica de Lonergan.

Michael Czerny, Jesuíta canadiano, natural de Montreal e empenhado em iniciativas de justiça social. É licenciado em Filosofia e Literatura (1966-68) pela Gonzaga University e doutorado em Filosofia pela Universidade de Chicago (1969 – 1976). Foi o fundador e diretor do Centro Jesuíta de Fé e Justiça Social, em Toronto, de 1979 a 1989, e diretor do Instituto de Direitos Humanos da Universidade da América Central (UCA), em El Salvador. De 1992 a 2002, Czerny foi secretário de Justiça Social na Cúria jesuíta. Foi diretor-coordenador da Rede Africana jesuíta contra o SIDA (AJAN) até 2010. Desde 2009 é Coadjutor da Conferência e Sínodo dos

Bispos Africanos e assistente pessoal do cardeal Peter Kodwo, presidente do Pontifício Conselho Justiça e Paz.

Mendo Castro Henriques é professor da Faculdade de Ciências Humanas e membro da Direção do CEFi, da Universidade Católica Portuguesa. Licenciado e Mestre em Filosofia pela Universidade de Lisboa e Doutor em Filosofia Política pela Universidade Católica. Frequentou estágios de pré-doutoramento na Universidade de Munique, RFA e Stanford University, EUA. Tem o Curso de Defesa Nacional, do IDN, e Curso de Alta Direção, do INA. Foi professor do Quadro do Ensino Secundário; Bolseiro do INIC para Mestrado e Doutoramento; Assessor e Diretor do Departamento de Investigação do Instituto da Defesa Nacional. É atualmente presidente da Instituto da Democracia Portuguesa, associação cívica fundada em 2007. É autor, co-autor e organizador de monografias em várias áreas de especialidade. 2013 – *Olá, Consciência!*, Lisboa, Objectiva; 2012 – *História das Ideias Políticas de Eric Voegelin*, vol I, II e III, S. Paulo, É Realizações; 2012 – *Plano C – O Combate da Cidadania*, Lisboa Bertrand; 2011 – *Bernard Lonergan, Insight. Um ensaio sobre o Conhecimento Humano*, É Realizações, S. Paulo; 2010 – *Vencer ou Morrer*, Lisboa, Objectiva; 2010 – *Bernard Lonergan; uma filosofia para o séc. 21*, S. Paulo, É Realizações; 2010 – *A Filosofia Civil de Eric Voegelin*, 3ª edição, S. Paulo, É Realizações; 2009 – *Vitória e Pirenéus, 1813*, Lisboa, Tribuna da História, 2009; 2009 – *A Filosofia Política de Eric Voegelin*, livro e vídeo livro, S. Paulo; 2008 – *Dossier Regicídio; o processo desaparecido*, Lisboa, Tribuna da História; 2007 – *O Erro da Ota* – Coordenador, Tribuna da História; 2006 – *Dom Duarte e a Democracia*, Lisboa, Bertrand; 2006 – *Educação para a cidadania – saber & inovar*; 2006 – *Security and Migrations in the Mediterranean*, IOS Press, Amsterdam; 2005 – *Panorama da cidadania*, edição em quatro línguas, Paris; 1999- *Educação para a Cidadania*, Lisboa, Plátano; 1999 – *Bem Comum dos Portugueses*, Lisboa, Vega; 1994 – *A Filosofia Civil de Eric Voegelin*, Lisboa, UC Editora; 1987 – *Bibliografia Filosófica Portuguesa*, Lisboa, Verbo; 1985- *As Coerências de Fernando Pessoa*, Lisboa, Verbo. Publica nas revistas *Nação e Defesa*, *Brotéria*, *Communio*, *Portugueses*, *Reflexão Cristã*, *Noesis*, *Jornal do Exército*. Artigos e entrevistas em jornais *Euronotícias*, *Público*, *Diário de Notícias*, *Visão* e *Correio da Manhã*, *Diário do Sul*.

Nuno Luís Fortes nasceu em Lisboa, em 1979. É responsável local pelo departamento de Business Technologies, membro da Comissão Executiva e presidente do grupo de inovação da DECO PROTESTE. Anteriormente foi gestor na Vorwerk Portugal e consultor na Cap Gemini Ernst & Young.

Licenciou-se em Economia pelo Instituto Superior de Economia e Gestão da Universidade Técnica de Lisboa em 2001. Obteve o grau de mestre em Economia na mesma Universidade em 2007 com a defesa da dissertação *Orçamento Inter-Generacional: Análise dos Aspectos Teóricos e Aplicação em Portugal*. Licenciou-se em Ciências Religiosas pela Universidade Católica Portuguesa em 2014. Preocupado com o bem comum e empenhado na vida social e política, é membro da Assembleia Municipal da sua área de residência, membro do Conselho Pastoral do Patriarcado de Lisboa e colabora com o Sector Diocesano da Pastoral Familiar de Lisboa.

Joana Rita Sousa é licenciada em Filosofia, pela Universidade Católica Portuguesa (UCP) de Lisboa e mestre em Gestão de Recursos Humanos, pela Universidade Europeia (UE), tendo defendido uma tese inovadora na área da filosofia aplicada às empresas e organizações, orientada pelo Professor Doutor Jose Barrientos Rastrojo (Universidade de Sevilha). Da sua formação académica fazem parte, ainda, duas pós-graduações, em Recursos Humanos e em Consultoria de Empresas (UE). É responsável pelo projecto *filocriatiVIDAde | filosofia e criatividade*, através do qual desenvolve acções de formação e oficinas no âmbito da filosofia para crianças e para jovens. Desenvolve prática e investigação nesta área. Colabora, como investigadora, no CEFi – Centro de Estudos de Filosofia. É formadora certificada (CAP e CCPFC). Tem artigos publicados no âmbito da filosofia aplicada (filosofia para crianças) e da criatividade. Organiza, desde 2011 e em parceria com Celeste Machado, os encontros de filosofia para crianças e criatividade, sentir pensamentos | pensar sentidos.

A presente obra - *Bernard Lonergan e a Filosofia Aplicada* - apresenta uma seleção de comunicações aos Colóquios Lonergan, levados a cabo na Universidade Católica Portuguesa entre 2009 e 2014. Estes Colóquios têm dado continuidade à recepção de Lonergan em Portugal, iniciada em 2007 pela *Revista Portuguesa de Filosofia*, e continuada em 2010 com a edição portuguesa de *Insight; Um ensaio sobre o Conhecimento*, com tradução e revisão científica de Mendo Castro Henriques e Artur Morão, do Centro de Estudo de Filosofia (CEFi). Nas várias secções são abordados âmbitos de reflexão que realçam a transversalidade do pensamento lonerganiano nas dimensões filosófica, teológica e económica.



“Com a ousadia característica do génio, o filósofo jesuíta Bernard Lonergan conseguiu estabelecer para o século XX o que nem mesmo S. Tomás de Aquino pôde fazer para o século XIII.” NEWSWEEK

